نقد المذاهب المعاصرة

(١)

نقـد المذاهب المعاصرة

(١)

الدكتور

إبراهيم مصطفي إبراهيم

٢٠٠٨م

دار المعرفـة الجامعيـة

إسم الكتاب : نقد المذاهب المعاصرة

المؤلف : د. إبراهيم مصطفي إبراهيم

الموضوع : نقد المذاهب المعاصرة

رقم الطبعة : الأولى

سنة الطبعة : 2008م. 1429 هـ

القياس : 17 × 24

عدد الصفحات : 318

منشورات : دار المعرفة الجامعية

سوتير - الاسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون ﴾

صدق الله العظيم

(سورة الحديد آية: ١٦)



مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم .. تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شيء قدير، الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور..

والحمد لله الذي تواضع كل شيء لعظمته

والحمد لله الذي استسلم كل شيء لقدرته

والحمد لله الذي زل كل شيء لعزته

والحمد لله الذي خضع كل شيء لملكه

والصلاة والسلام على صاحب الخلق العظيم، المخصوص بالعز والشرف، صاحب الدرجة الرفيعة.. عدد خلقه ورضاء نفسه، زنة عرشه ومداد كلماته وكلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون، وكما هو أهله، وعلى أهل بيته وعترته وصحابته الطاهرين وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد..

فهذه مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «نقد المذاهب المعاصرة» الجزء الأول، وهى نسخة مزيدة ومنقحة ومعدلة تجنبت فيها ما بدا من نواقص فى الطبعة الأولى، وأضفت إليها فصلاً مهماً ما كان ينبغى أن تصدر الطبعة الأولى بدونه وهو الفصل الثالث عن الفلسفة التحليلية، كما قمت فى هذه الطبعة بنقل الهوامش من أواخر الفصول إلى أماكنها فى كل صفحة ليسهل على القارئ الكريم النظر إليها، والرجوع إلى ما يريد، وقمت أيضا بتصحيح بعض الأخطاء التى شاعت بين الناس مثقفين ومتعلمين.. قدر الإمكان، وأتبعت كل فصل بتعقيب هو فى حد ذاته إضافة وإيجاز ونقد.. وحتى تكتمل الفائدة.. أصدرت معه الجزء الثانى من الكتاب بتوفيق من الله تعالى.. وأصبحت فصول الجزء الأول كالآتى:

١- الفصل الأول: خصائص الفكر الفلسفي المعاصر.

٢- الفصل الثاني: الواقعية.

٣- الفصل الثالث: الفلسفة التحليلية.

٤- الفصل الرابع: البرجماتية.. أصولها وأفكارها.

٥- الفصل الخامس: وليم جيمس.

٦- الفصل السادس: جون ديوى

٧- **الفصل السابع: جورج سنتيانا.**

٨- **الفصل الثامن: الوجودية وأهم سماتها.**

٩- **الفصل التاسع: سورين كير كجارد.**

١٠- **الفصل العاشر: جان بول سارتر.**

ثم ألحقت الكتاب بقائمة المراجع العربية والأجنبية وفهرست للكتاب.

وكما نبهت القارئ الكريم في مقدمة الجزء الأول أعود فأؤكد عليه إننا لا ندرس الفلسفة لكي نؤمن بها، إننا نتعلمها لكي نعرف ما يقوله الآخر، نتعرف علي فكره، ونعي لغته ومن تعلم لغة قوم آمن شرهم.. فالآخر ليس حسن النية، ولا خالص الضمير، إنه يسرق لنا هذه الأفكار لكي يلهي بها الشعوب عن مواصلة السير في بناء الحضارة وتحقيق التنمية، نظل نتجادل ونتصارع ويتخذ بعضنا بعضاً أعداءً وهو مستمر في تحقيق أهدافه الخبيثة، يحاول طمس الهوية الثقافية للشعوب المختلفة - خاصة تلك التي تخلفت عن ملاحقة ركب الحضارة الإنسانية مثل فعلنا نحن في الشرق الإسلامي، فشغلوا أومقد الناس بفلسفات مختلفة بغرض التشويش علي الشعوب، فنظل نتجادل مثلما فعل أهل بيزنطة الدجاجة أولاً أم البيضة، والعدو يتربص بهم الدوائر، ونحن نتجادل فيما بين أيدينا من فلسفات تحمل أفكاراً متعارضة تحليل وتركيب، بنيوية وتفكيكية، مثالية ومادية، ظاهرية ونفسية، نفعية ووجودية، وجودية مؤمنة أم وجودية ملحدة، وجود وماهية، جوهر وعرض وغيرها كثير، وبهذا تنشغل أدمغة الناس في العالم وخاصة عالمنا العربي الواحد فتتحقق الفرقة، ونطرح ديننا الحنيف جانباً علي ما فيه من أفكار تغني عن كل هذا الهراء، أفكار ثمينة تتخلل جميع نواحي الحياة الإنسانية تعالج جميع المسائل التي تخص الدنيا وتلك التي تخص الآخرة.. «قل هذه سبيلي أدعوا إلي الله علي بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين»[١] ويقول أيضاً «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون»[٢]. وقد قال في نفس السورة قبل ذلك بعدة آيات ينبه الناس لا تتخبطوا بين الأديان المختلفة، وأفكار كثيرة تدعوكم إلي نار جهنم وبئس المصير «قل أندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد علي أعقابنا بعد إذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في

---

(١) سورة يوسف، الآية ١٠٨.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥٣.

الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلي الهدي ائتنا قل إن هدي الله هو الهدي وأمرنا لنسلم لرب العالمين»[1] .

لقد حذرنا الله تعالي من اتباع الهوي واتباع شياطين الإنس والجن فقال تعالي: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصاري أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين»[2] .. أمامنا شياطين الإنس والجن يقولون ما يشاءون.. وأمامنا قول الله تعالي: «والله يقول الحق وهو يهدي السبيل» فأي الطريقين يتبع الإنسان المؤمن، ذو العقل الحصيف، والفكر الرشيد، «أليس منكم رجل رشيد».

ونحن نذكر كيف كان رسول الله - ﷺ - جالساً يوماً بين أصحابه فأخذ فرعاً صغيراً ورسم به خطاً علي التراب، ثم رسم خطوطاً جانبية وقال لهم إن هذا الخط هو سنة النبي ﷺ، وأما الخطوط المتفرقة فهي سبل تنأي بمتبيعها عن أصل العقيدة، وذكر عليه أفضل الصلاة والسلام أن اليهود تفرقوا علي ٧١ شعبة وأن النصاري تفرقت علي ٧٢ شعبة وأن المسلمين سوف يفترقون علي ٧٣ شعبة والناجية هي فرقة أهل السنة والجماعة التي تتبع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم تتخذ بديلاً له من أهل بيته أو من غيرهم أو من الفلاسفة وأهل الغرب أولياء، ومن يفعل ذلك يلقي أثاماً، فهو ليس علي شيء «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه». وسبيل الله محدد في ثلاث كلمات: التوحيد والعبادات والآخرة، أما السبل الأخري فأحذر منها لأنها مهلكة لا يتبعها إلا كل ختّار كفور. «ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»[3].

وليس معني كلامي هذا أن نغلق علي أنفسنا الأبواب والنوافذ ونصبح كموناد ليبنتز الذي لا أبواب له ولا نوافذ ولكن علينا أن نفتح الأبواب والنوافذ، ولكن قبل أن نفتحها نفتح قلوبنا وعقولنا وعيوننا فلا نقبل إلا الثمين، أما الغث فنتركه لأصحابه آخذين بقول الله تعالي: «أما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض»، علينا أن نطرح ما نقرأ وما نسمع أمام العقول والقلوب والضمائر فإذا اتفق مع ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة أخذناه وفهمناه وأضفنا إليه، فإذا خالفهما فلا حاجة لنا به.. ولكن مزابل التاريخ

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٧١.

(٢) سورة المائدة، الآية ٥١.

(٣) سورة النحل، الآية ٨٩.

والنار أولي به منا. قال تشارلز دارون بنظرية التطور، وأن الإنسان تطور عن كائنات بسيطة مثل وحيدة الخلية، وأن الإنسان ينتمي إلي أجداده القردة العليا، فهل قال الله تعالي ذلك، أم قال أنه خلق الإنسان بيده، وأنه جعله في أحسن تقويم، وأنه كرّم بني آدم، وأنه عرض عليه الأمانة ولم يجبره عليها جبراً فأخذها مختاراً فخوراً بنفسه، إذاً فإن أفكار دارون اليهودي ونظرياته الخرقاء تخالف ما جاء به القرآن الكريم فلنطرحها في إحدي مزابل التاريخ وما أكثرها، وهكذا.. وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (الحشر / ٧).

ولا أريد أن أطيل علي القارئ الكريم فأنا أعلم مقدار انشغال الناس وسعيهم وراء الرزق، لذلك فسوف أضع أمام أنظار القراء الكرام جميعاً بعض أيات الذكر الحكيم الجامعة المانعة، وأرجو أن تقرأوها بقلوبكم قبل عيونكم ففيها إيجاز لكل ما أريد أن أطرحه في عشرات بل ومئات الصفحات وهي:

* «ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم» (الأنفال/ ٤٦).
* «إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء» (الأنعام/١٥٩).
* «ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيات وأولئك لهم عذاب عظيم» (آل عمران/١٠٥).
* «ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» (النحل/٨٩).
* «إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله» (النساء/ ١٠٥).
* «هو الذي أرسل رسوله بالهدي ودين الحق ليظهره علي الدين كله وكفي بالله شهيداً» (الفتح/٢٨).
* «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه علي كل شيء شهيد» (فصلت/٥٣).

لذا وجب التنوير.. ولذا وجب التحذير..

لقد أردت أن أكون نافعاً للناس – قدر الطاقة – أحاول أن أجمع الناس علي كلمة سواء، وأساعدهم علي القضاء علي الخلافات، وبدع التعصب للمذاهب شرقية وغربية، وأسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يجعل أعمالي خالصة لوجهه الكريم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم

الإسكندرية في: ١٨ رجب ١٤٢٨ هـ
الموافلق: ٢٠٠٧/٨/١م.

مقدمة الطبعة الأولى

قال الشيخ ابن قيم الجوزية – رحمه الله – في «عدة الصابرين»

كان الحسن البصري – رحمه الله – إذا ابتدأ حديثه يقول:

الحمد لله اللهم ربنا لك الحمد بما خلقتنا ورزقتنا وهديتنا وعلمتنا وأنقذتنا وفرجت عنا. لك الحمد بالإيمان، ولك الحمد بالإسلام، ولك الحمد بالقرآن، ولك الحمد بالأهل والمال، والمعافاة، كبت عدونا وبسطت رزقنا وأظهرت أمننا. وجمعت فرقتنا، وأحسنت معافاتنا. ومن كل ما سألناك ربنا أعطيتنا، فلك الحمد علي ذلك حمداً كثيراً. لك الحمد بكل نعمة أنعمت بها علينا في قديم أو حديث، أو سر أو علانية، أو خاصة أو عامة، أو حيّ أو ميت أو شاهد أو غائب، لك الحمد حتي ترضي، ولك الحمد إذا رضيت وصلي الله علي نبينا محمد وعلي آله وصحبه وسلم.

أما بعد ....

فهذا هو الجزء الأول من كتاب «نقد المذاهب المعاصرة» الذي حاولت فيه بيان بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة وشرحها وعرض السمات الأساسية لكل مذهب مع نماذج من رواده مع شرح لأهم أفكارهم التي تضمنها مذهبه الفلسفي وفي نهاية كل فصل أزيله بنقد للفيلسوف وفلسفته علي أساس ثوابت ثابتة كالطود من معتقداتنا الإسلامية الحقة والسمحة. فأهل الغرب يسعون لإقامة مذاهب فلسفية كثيرة سواءاً كانت مذاهب عقلية أو تجريبية أو حدسية أو نقدية حتي يمكنها أن تحل محل عقائدهم الدينية التي رأوها لا تتفق مع الفطرة السليمة ولا مع العقل الراجح فحاولوا إقامة أنساق فكرية يستعيضوا بها عن أنساقهم الدينية التي تهاوت تحت معاول رفضهم ونقدهم لها حتي قال بعضهم مثل سورين كير كجارد أن الإيمان النصراني يحتاج إلي قفزة إلي المجهول إما أن تصيب أو تخيب لأنهم تجنبوا العقل السليم والفطرة النقية التي فطر الله تعالي الإنسان عليها.

لذلك فيجب علينا طلاباً وأستاذة ومفكرين ومثقفين ألا ندرس الأنساق الفلسفية التي جاءت علي لسان فلاسفة منهم من صحت أفكاره ومنهم من فسدت لأنه ساقها بسبب ظروفه النفسية المعقدة أو ظروفه الاجتماعية أو الاقتصادية أو الإيمانية المتهاوية لسبب أو لآخر، فإذا اضطررنا إلي دراسة مثل هذه الأنساق ومثل هؤلاء الفلاسفة فيجب أن يكون ذلك من خلال معتقداتنا

وأطرنا الدينية باعتبار أنها أطر ثابتة وضعها لنا رب العزة وأبلغها لنا رسول الله كريم وخاتم الرسل والأنبياء محمد صلي الله عليه وسلم، لكي تكون لنا نبراساً نقتدي به، ومنهجاً نسير عليه، وثوابت نقيس علي أساسها كل الأفكار البشرية الأخري فما جاء متفقاً مع هذه الثوابت الدينية الراسخة أخذنا به وما جاء مخالفاً علمناه حتي نحاجي به عدونا الذي هو عدو لديننا الحنيف ولا نكون جاهلين به معرضين عنه لجهل بل لعلمنا به وبخبثه وإسفافه. ومن هنا يكون قبولنا لهذه الأفكار قبول عن بيّنة، ويكون رفضنا لها رفض عن بيّنة وصدق الصادق الأمين إذ يقول: «من تعلم لغة قوم آمن شرهم».

إن فلسفة أي فيلسوف إنما هي مرآة عصره ومشكلات زمانه ، وهي اليوم تعد أثراً للصراع الأيديولوجي بين النظم الثقافية والاقتصادية والاجتماعية القائمة والجديدة. ولم يكن ظهور الفلاسفة بمذاهب وأنساق فكرية جديدة مثلما فعل فرنسيس بيكون أورينيه ديكارت أو إيمانويل كنط إلا دليلاً علي محاولات التوفيق بين الموروثات من التقاليد والفلاسفة جزء من التاريخ، واقعون في شراكه، مرتبطون بثقافاته المتباينة، وعلينا أن نعي كل هذا بفكر مفتوح وقلب واع لكل هذه التيارات المتلاطمة، والتي إن لم نكن علي وعي بها عميق، كنا ضحاياها، وكنا وقودها الذي به تعلو نارها وتزداد ولا يصيبنا منها إلا الشر، والاحتراق والزوال.

إن مثل الإنسان المسلم العاقل المؤمن المفكر من معتقداته الدينية والأنساق الفلسفية كمثل الجليس الصالح والجليس السوء، فالمعتقدات الدينية وهي الجليس الصالح إما أن تهدينا سواء السبيل، أو تزيدنا نوراً، أو تنقذنا من عذاب الله تعالي في الآخرة وغضبه وسخطه علينا في الحياة الدنيا، والأنساق الفلسفية السيئة مثل الجليس السوء فإما أن تحرق معتقداتك الدينية أو تشوه أفكارك الدنيوية أو ترديك في مهاوي الردى والقلق والضياع .

وأخيراً أقول لكل من يقرأ الفلسفات الحديثة والمذاهب المعاصرة .. حذار من الانسياق وراء زخرف القول .. نحن ندرسها لكي نعلم ما يقوله الأخرون عملاً بقول رسولنا الكريم الذي سقته منذ قليل، من تعلم لغة قوم آمن شرهم، وحتي لا نجهل أقوالهم فيغلبوننا في الجدل وكثير من الناس يفضل الجهل علي العلم .. ولا أن تدرس هذه المذاهب لكي نعتنقها كما حدث لبعض مثقفينا العرب

والمسلمين الذي أدعوا بغرور وجهل أنهم ماركسيون وأنهم وجوديون وأنهم ماديون وأنهم تطوريون وأنهم دهريون .. لمجرد التباهي والاختلاف وشق عصا الطاعة والخروج عن اجماع المسلمين .. وهم لا يفعلون ذلك عن علم يقين بل عن غرور وكبرياء .. فهم يؤمنون بماركس وسارتر وفرويد وداروين وسبينوزاويكفرون بموسي وعيسي ومحمد صلي الله عليهم وسلم أجمعين ، مع أن من يدرس القرآن الكريم يجد كل ذلك والرد عليه. ففيه الكفاية والزيادة لكل مستزيد .. فتطمأن به نفسه ويرتاح إليه عقله، ويعلم علم اليقين إنما الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر .. وأن الآخرة خير وأبقي لمن اتقي وأراد به ربه خيراً.

هذا وبالله التوفيق

الإسكندرية في ٢٧ من شوال ١٤١٩هـ

١٤ من فبراير ١٩٩٩م

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم



الخصـــائص



الفصل الأول

خصائص الفكر الفلسفى المعاصر

المقدمة

هناك أوجه شبه ووشائج صلة بين العلوم الطبيعية والفلسفة. فكليهما يبدأ من المعارف الشائعة في الحياة اليومية الجارية، ثم يسير بها المرء نحو التحديد والدقة. ففي مجال العلوم الطبيعية يعرف سواد الناس أن الماء يغلي إذا وضع على النار، وأن الشمس تشرق كل صباح بنور ربها، وأن المقعد الذي أجلس عليه مصنوع من الخشب وغيرها من الأشياء التي نلمسها جميعاً في حياتنا اليومية. ولكن العلماء وحدهم هم القادرون على معرفة عند كم درجة الحرارة التي يغلي فيها الماء، وكم يكون ضغط الهواء عند تلك الدرجة، وكم يكون الارتفاع عن سطح البحر، وهم وحدهم الذين يدركون حركات الكواكب التي تنتج للشمس شروقها وغروبها، وللقمر ظهوره واختفاءه، وهم وحدهم الذين يدركون ما طبيعة الخشب المصنوع منه المقعد والذرات التي يتكون منها الخشب وهل هي ذرات ثابتة أو متحركة وكيف تكون حركتها وهل هي عبارة عن كهارب سالبة وموجبة[1] ؟

أما الفلسفة فلا تصنع شيئاً من هذا، فلا هي تقيس درجة حرارة غليان الماء، ولا هي تختص بمعرفة كم يكون الضغط الجوي عند ارتفاع الأرض وانخفاضها عن سطح البحر، ولا معرفة تأثير ذلك على درجة غليان الماء ونضج الطعام، ولا هي تسعى نحو تحديد حركات الكواكب ودرجة تأثير حركاتها على الأرض.. وعلى الليل والنهار وغير ذلك، إنها في ذلك مثل العلوم الطبيعية، تبدأ – كما ذكرت – من معارف عامة وشائعة بين الناس في الحياة اليومية الجارية، ثم تسير بها نحو التحديد والدقة، ذلك أن الفلسفة في أبسط معانيها هي علم توضيح المعاني، ويتم لها ذلك بعد تحليل المعارف التي تصل إليها. «فللفلسفة مجال واحد ليس لها سواه، وهو تحليل الألفاظ والعبارات تحليلاً منطقياً، لتميز ما يمكن قبوله من أصناف القول وما لا يمكن»[2].

---

(١) د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ص ١٤٥-١٤٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٢١.

ففكرة المعني، هي ما يشغل الفلاسفة المعاصرين، إلي الحد الذي جعل بعضهم يذهب إلي أن تعريف الفلسفة يمكن حصره في أنها علم «تحديد المعاني» ومنهم من جعل معني اللفظة المعنية هو «الشيء» الحسي نفسه وهو الشيء الذي تشير إليه اللفظة المذكورة، ومنهم من وجد مثل هذا التحديد أضيق جداً من أن يشمل جميع الحالات، فذهب إلي أن «المعني» هو «التصور الذهني».. أي المفهوم Concept الذي تشير إليه اللفظة، ومنهم من ذهب إلي أن التحديدات تقتصر على اللفظة وهي «اسم» قائم وحده، وأخيراً ذهب فريق إلي أن الجملة ذات المعني هي تلك التي تتضمن بطريقة مفرداتها وتركيبها، إمكان التحقق العملي من صدقها، وإلا فهي جملة بغير معني[1].

ولم يعد الفيلسوف المعاصر - صاحب المذاهب المعاصرة. مثل سابقيه من الفلاسفة يتعرض لوصف الوجود ويحاول معرفة مبادئه وعلله وعناصره ولواحقه، كما لم يعد يحاول كسابقيه يقيم الأنساق الفكرية الشامخة والتي تسع كل عناصر الفكر من منطق ووجود ومعرفة وقيم وسياسة، وإنما رضي بأن يقتصر عمله على توضيح العبارات العلمية، أو بعبارة أخري رضي بأن يكون مجال عمله هو فلسفة العلم[2].

ولقد نتج عن قيام الفلسفة بدور تحديد المعاني، أنها لم تعد تهتم بأمور اللحظة الحاضرة، أي الأمور التي تقع «هنا والآن»، فضلا عن أنها تقوم الآن الأن بدور مهم فهي تمنع الإنسان من الهبوط إلي مستوي البربرية الحضارية، فهي تساعد الإنسان على أن يظل إنساناً، وعلى أن يصير إنساناً على نحو أفضل وأفضل. فهي قوة تاريخية مؤثرة وقادرة[3].

أولا: خصائص المذاهب المعاصرة

لقد اصطلح بعض المؤرخين على أن عام ١٨٣١ - وهو العام الذي توفي فيه هيجل - يعتبر بمثابة البداية التقريبية للفلسفة المعاصرة وظهور مذاهبها في العالم، ونحن لا نستطيع الجزم بأن المذاهب المعاصرة قد تميزت بطابع فريد يختلف كثيراً عن الفكر الحديث في جملته لا في تفصيلاته. فنحن نلمس في

---

(١) د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ص ك.

(٢) د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، ص ١٥٥، ص ١٥٩.

(٣) نفس المرجع، ص ص ١٢ - ١٣.

المذاهب المعاصرة انطوائها على معظم التيارات الفلسفية المذهبية القديمة والحديثة على السواء، وذلك على حساب حصيلة الفكر التي تنمو بالتدريج خلال التطور التاريخي لحضارة الإنسان.

ولكنا نلاحظ من ناحية أخري أن هذه الفترة المعاصرة تتميز بالنزعة التطورية وسيطرة مقولة التطور منذ منتصف القرن التاسع عشر - وهو ظهور « أصل الأنواع » لتشارلز دارون عام ١٨٥٩ - في مجالات العلم والفلسفة على السواء، وبصفة أخص في مجال تفسير التاريخ (١).

ولقد اصطبغت المذاهب المعاصرة بصبغة واضحة نذكرها فيما يأتى :

١- تناول الفلاسفة المعاصرين منذ هيجل نفس المشكلات الفلسفية التي تناولتها الفلسفة الحديثة، غير أنهم انتحوا بها منحني خاصاً على ضوء التجربة، متأثرين في ذلك بالاكتشافات العلمية الهائلة التي تمت في مجال العلوم الطبيعية، وكذلك بالتغيرات التي طرأت على الحياة الاجتماعية كنتيجة طبيعية ومنطقية للإنقلاب الصناعي وتحول المجتمعات من إقطاعية تجارية إلي صناعية تجارية، بالإضافة إلي الثورات الاجتماعية والسياسية. مما جعل الفلاسفة يتجهون نحو إعادة تركيب وصياغة المواقف الفلسفية تحت ضغوط العصر وقفزاته المادية والعقلية معاً(٢).

٢- ازدياد اهتمام الفلاسفة بالعلم بعد مرحلة خصام وقطيعة شكلية في أغلب الأحيان، امتدت لعدة قرون. فقد رأي الفلاسفة أن العلوم التي تتطلب الدقة في مباحثها وموضوعاتها مثل الرياضيات والطبيعة والكيمياء والأحياء - بفضل استخدامها للمقاييس الكمية لا تستطيع حل مشكلاتها حلاً نهائياً.

وهذا ما أنكره الفلاسفة المثاليين المعاصرين من البحث العلمي، وهو إمكان الوصول إلي معرفة تامة بطبيعة الواقع (والكون)، بإعتباره شيئاً ممكناً، وأقروا بأن كل ما يمكن أن يصل إليه الباحث هو إعطاؤنا رموزاً نفعية عن موضوعات يمكن استخدامها في المجال التطبيقي فحسب، فهي نظرات جزئية بعيدة كل البعد عن الصور الكلية الشاملة.

---

(١) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفسلفي، الجزء الرابع، الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ٣٤٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٤٧.

وهذا ما جعل الفلاسفة يتناولون موضوعات ومشكلات فلسفية بنفس الأساليب التي استخدمها قدماء الفلاسفة مع إضافة ما تتطلبه روح العصر وتطور الفكر الإنساني من إضافات[1]. وباختصار كان العلم في حقيقته ثورة عمّت المجتمع من جميع جوانبه، وأحدث انقلاباً ضخماً في مضمون الحياة الإنسانية ومحتواها[2].

هذا ويمكن تحديد خصائص المذاهب المعاصرة فيما يأتي:

١- انهيار الأساليب القديمة في الحياة، التي كانت جذورها تمتد إلي عصر ما قبل التصنيع Industrialization بسبب القدرات التكنولوجية مما جعل الحياة العملية أكثر تعقيداً مما اعتاد عليه الإنسان في العصور السابقة.

٢- ضيق التخصص بعد اتساعه، فقد كان في وسع الإنسان أن يتمكن من عدة فروع علمية في وقت واحد وقصير أيضاً، إلا أنه بمرور الوقت أصبح من الصعوبة بمكان أن يكتسب شخص واحد معرفة متينة حتي بميدان أو مجال علمي واحد. والواقع أن تفتيت المجالات العقلية إلي أجزاء يزداد نطاقها ضيقاً بالتدريج، مما ترتب عليه ارتباك حقيقي في لغة الحوار بسبب اختفاء الأساس المشترك.

٣- انهيار وسائل التعبير التي كانت مشتركة فأصبحت مثار صعوبة في التفاهم والحوار. فقد كانت اللغة الاتينية هي لغة الباحثين والمفكرين والعلماء، منذ عصر شيشرون وحتي عصر النهضة، إلا أن هذا الاتجاه أصبح اتجاهاً مرفوضاً اعتباراً من أوائل القرن التاسع عشر. واليوم تعتبر اللغة أيضاً حجر عثرة أمام الباحثين والمفكرين وهي مشكلة ليست بالهينة وحلها مطلوب.

٤- الانفصال بين النشاط الفني والنشاط العلمي، ويعتبر هذا الانفصال تراجعاً حضارياً إذا ما قورن بالمزاج العقلي الذي كان سائداً لدي أصحاب النزعة الإنسانية في عصر النهضة. إذاً فالتقدم الإنساني يصاب بحركة ارتدادية وتأخر.

كما ازداد التباعد بين العلم والفلسفة. فخلال القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، كان الذين يقومون بدور مهم في الفلسفة هم أنفسهم المهتمون

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٤٨.

(٢) د. محمد مهران رشوان، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ١٨.

بالمسائل العلمية، المبرزين فيها، ثم اختفي هذا الإتساع خلال القرن التاسع عشر. وقد حدث هذا في انجلترا وألمانيا، وإن لم يكن ذلك موجوداً بنفس القدر في فرنسا. إلا أن تجاهل العلماء والفلاسفة لبعضهم البعض تجاهلاً تاماً ليس معقولاً، وقد ظهر هذا الاهتمام من جانب الفلاسفة خاصة من نسميهم اليوم بفلاسفة العلم.

«والواقع إن العلاقة وثيقة بين كل من الفلسفة والعلم في التفكير المعاصر، حتي أننا لا نكاد نجد واحداً من الفلاسفة المعاصرين إلا وله اهتمام بالتفكير العلمي. فنحن لو اخترنا أي فيلسوف معاصر اختياراً جزافياً، فسوف نجده واحداً من اثنين: إما أنه أصلاً عالم من العلماء ثم اتجه إلي الفلسفة، أو أنه فيلسوف له اهتمامات موسعة جداً بالعلم. فعلى سبيل المثال: كل من رسل وهوايتهد وفتجنشتين وهانز هان كانوا علماء في الرياضيات، كما كان وليم جيمس عالماً في الفزيولوجيا، وكان تشارلز بيرس عالماً في الكيمياء وغيرهم كثير»[1].

٥- وعلى الصعيد السياسي، تحولت أوروبا من النزعة القومية والتقوقع، إلي التقارب والتوحد، ويتجلي ذلك في ظهور ما يعرف بالوحدة الأوربية إبان أواخر القرن العشرين على مسرح السياسة العالمية.

٦- ازدياد النزعة التفاؤلية العلمية في نهاية القرن التاسع، مما جعل الناس يؤمنون بأن مملكة السماء أوشكت أن تحل في الأرض. وأدي التقدم السريع الذي تحقق في العلم والتكنولوجيا إلي الاعتقاد بأننا أوشكنا على حل جميع مشكلاتنا. ولكن بنهاية القرن العشرين عاد القلق يسود الكرة الأرضية خاصة مع ازياد تقدم أسلحة الدمار الشامل وجشع الدول الغربية ونزوعها الوحشي نحو السيطرة على الكرة الأرضية.

٧- على الرغم من سيطرة النزعة التفاؤلية العلمية بسبب الاعتقاد في إمكانية تشكيل العالم عن طريق العلم والتكنولوجيا، فإن هذا العالم يواجه مشكلات عديدة أثارها تمسكه بالعلم والتكنولوجيا مشكلات أخلاقية واجتماعية لا حد لها.

«لقد كان رد فعل العلم ضد الفلسفة، في المحصلة النهائية، إحدي نتائج وضعية كونت. فقد كان كونت حريصاً على استبعاد وضع الفروض، وكان يري

---

(١) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠، ص ٢٤.

أن ما يجب عمله إزاء الظواهر الطبيعية هو وصفها لا تفسيرها. ومثل هذا البرنامج يرتبط على نحو ما بالحالة العامة للتفاؤل العلمي في العصر، إذ لا يمكن أن يظهر موقف كهذا إزاء التفكير النظري إلا حين يسود الشعور بأن العمل العلمي قد وصل إلي درجة من الاكتمال وأن النهاية باتت على مرمي البصر».

٨- ظهور ما يسمي بالنظرية العلمية Scientific theory وهي اهتمام العلماء بالنتائج الفلسفية لأعمال البحث العلمي كما هو الحال عند إرنست ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦) Ernest Mach في كتابه «علم الميكانيكا». وبالإضافة إلي ذلك فقد أدت كشوف العلم إلي زعزعة النظرة النيوتونية إلي العالم، وبدلاً من اصلاح نظريته بما يتفق مع الكشوف العلمية المعاصرة التي تخطت اكتشافات نيوتن بعدة مراحل، اكتفوا بمعالجة مشكلاتهم بالإستعانة بنظريات رياضية وهي المحاولة التي بدأت من قبل على يد العالم الإيطالي جاليليو.

٩- أدي التقدم العلمي بفلاسفة أمثال برادلي (1846-1924) F. H. Bradley وجورجاإدوارد مور (1873-1958) G. E. Moore إلي رفض المثالية Idealism ومحاولة دحضها. وكان محور هجوم برادلي على الفكر المثالي هو أنه فكر يتمحور بالضرورة حول العلاقات، والعلاقات «توقعنا في التناقض». وهكذا فإن ميدان الفكر، ومعه العلم، يشوبه التناقض، ومن ثم فهو ينتمي إلي مجال المظهر لا الحقيقة[1].

١٠- لم نعد نري في المذاهب المعاصرة تركيبات فكرية نسقية كبيرة، أو مذاهب فلسفية ضخمة كما كنا نري في سالف تاريخ الفكر الإنساني، بل أصبحنا نلتقي بنزعات تحليلية يهتم دعاتها بالمنهج، ويحرصون على الدقة اللغوية، فكان منهم من يهتم بتحليل اللغة والمعاني والرموز، ومنهم من يهتم بتحليل وقائع الشعور، ومواقف الحياة الإنسانية حتي أصبح عصر المذاهب المعاصرة يسمي بحق «عصر التحليل» Analysis' Age، أو كما يقول م. وايت M. White ."The age of analysis".

١١- ومن الملاحظ على غالبية التيارات الفلسفية المعاصرة اتفاقها على الثورة على فلسفة هيجل قلباً وقالباً، وعلى نزعته المثالية المطلقة التي وحدت بين

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، صفر/ربيع أول ١٤٠٤هـ/ديسمبر ١٩٨٣، ص ص ٢٥٩-٢٧١.

الفكر والواقع، ومن الثورات التي قامت ضد هيجل تلك التي حمل لوائها الماركسيون والوضعيون المنطقيون وفلاسفة التحليل ودعاة النزعة العملية وأنصار الوجودية. فكان من أقطابها ماركس وكير كجارد وديوي ورسل ومور وغيرهم كثيرون من تلاميذ هيجل المخلصين.

١٢- بعد أن نادي رينيه ديكارت (1650-1596) René Descartes الفيلسوف الفرنسي الشهير بالبساطة وجعل الوضوح والتميز هما الصفتان والمعياران لصدق الفكرة، جاء فلاسفة القرن العشرين ورفضوا هذا المعيار، بل وذهب الفريد نورث هوايتهد (1947-1861) Alfred North Whitehead إلي وصف الفكرة البسيطة المستقلة عن غيرها بأنها فكرة زائفة Pseudo-idea ووصفها لودفيج فتجنشتين (1951-1889) Ludwig Wittgenstien بقوله: «إن كل الألفاظ غامضة» وقرر مارتن هيدجر (1976-1889) Martin Heidegger «إن سائر الصيغ إنما هي مجرد مخاطرات فكرية».

«ويقال إنه بينما كان هوايتهد يعمل بصحبة رسل على إنجاز كتابهما المشهور «المبادئ الرياضية» توقف هوايتهد يوماً عن العمل وراح يقول لصاحبه:

«هل تعلم يا عزيزي برتي أن هناك طرازين من الناس في العالم: طراز يعشق البساطة وآخر يعشق التعقيد. وأنا من الطراز الذي يعشق التعقيد وأما أنت يا برتي فإنك لا تعشق دائماً إلا البساطة»[1].

ولقد ارتبطت الفلسفة في أذهان الكثيرين بالتعقيد، فضلاً عن بعدها عن الواقع كما يعيشه الناس، ويرجع السبب في ذلك إلي اعتقاد الناس بأن الفلسفة موضوعاً سهلاً وهي ليست كذلك، إنها كسائر العلوم لها موضوعاتها ومناهجها ونتائجها. وكل علم له موضوع ومنهج وغاية يتطلب بالتأكيد قدراً من الجهد الفكري والمشقة العقلية مثله في ذلك مثل الفنون والعلوم.

فالفلسفة لا تحظي بالسمعة الطيبة في كل مكان: فيقال عنها إنها غامضة بسبب لغتها المغلقة، وتعبيراتها التي ورثتها عن فلسفة العصور الوسطي؛ وأنها غير مجدية لأنه لا يمكن حل المشاكل الرئيسة التي تهم سلوك الإنسان إلا بتقدم المعارف الوضعية أي العلمية، كما إنها توصم بأنها نوع من العبث لأن الفلسفة عكس العلماء، لا يتفقون فيما بينهم، ولأنه ما من نتيجة يصل إليها

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٥.

أحدهم إلا ووضعت البحث في بدايته من جديد، ولأن النظريات التي يضعونها يضاد بعضها بعضاً، ولأن الخصوم في هذه الحرب التي لا تنتهي يرددون نفس الحجج دون جدوي ودون ملل(١).

هذا بالإضافة إلي أن لكل علم وفن لغته ومصطلحاته الخاصة التي يتعين على الدارس معرفتها واتقانها قبل البدء بدراسة هذا العلم والخوض في أعماقه لسبر أغواره، ومعرفة المصطلحات الخاصة بالفلسفة يتطلب جهداً عقلياً كبيراً. كما يأتي الاعتقاد بالتعقيد من أن القارئ للفلسفة يتوقع عادة أن يلم بأطراف الموضوع كما يلم بمحتوي قصة من القصص الأدبية، أو خبراً من أخبار الجرائد اليومية السيارة، ولكنه سرعان ما يفاجأ بأن موضوع الفلسفة أعم وأعمق مما كان يتوقع، فيستشعر في نفسه الصعوبة، ويقر في يقينه التعقيد، ثم يروج لكل هذا دونما سند حقيقي(٢).

«وقد ساهم الفلاسفة أنفسهم في ترسيخ هذا الاعتقاد بسبب الغموض الذي أحاط به بعض الفلاسفة كتاباتهم أمثال هيراقليطس وهيجل وهيدجر وفنجنشتين(٣).

١٣- حلق فلاسفة القرن التاسع عشر في عالم المثل بعيداً عن أرض الواقع، وبالغوا في الاتجاه نحو التجريد، بينما آثر الفيلسوف المعاصر، ابن القرن العشرين والفتوحات العلمية الهائلة العودة إلي أرض الواقع والعالم المادي الملموس، وأن يقصر جهوده على «الواقعي» «العيني» «المشخص» «الملموس» Concrete. واتجه معظم فلاسفة القرن العشرين إلي الواقعية، ما عدا قلة منهم نادت بالمثالية المحدثة أو المطورة أمثال الفيلسوف الفرنسي «ليون برونشفيك» (١٨٦٩ - ١٩٤٤) Léon Brunschvic والكانتيين الجدد في ألمانيا. وظهر الطابع الواقعي لدي أنصار النزعة الحيوية وفلاسفة النزعة المادية ودعاة الوجودية وغيرهم. وبسبب مناداتهم بالواقعية انتهوا إلي القول بالكثرة والتعدد، وإن أنكر الكسندر بين (١٨١٨- ١٩٠٣) Alexander Bain

---

(١) إميل برييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. محمود قاسم، مراجعة د. محمد محمد القصاص، الآلف كتاب الأولى العدد (١٠)، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، شعبان ١٣٧٥هـ/ مارس ١٩٥٦، ص ١٧.

(٢) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ١٠.

(٣) د. محمد مهران، مدخل لدراسة الفلسفة المعاصرة، ص ١.

(من الميتافيزيقيين) وبندتو كروتشه (١٨٦٦ - ١٩٥٢) Benedetto Croce (من المثاليين) التعدد ونادوا بالواحدية Monism . ولم يقف التعدد عند هذا الحد بل امتد إلي صميم التيارات المختلفة لمعني الفلسفة ودورها الحضاري، فلم تعد هناك فلسفة، واحدة بل «فلسفات» متعددة لا تجمع بينها وحدة أو تنطوي على اتجاه مشترك[١].

١٤- انشغل الإنسان ردحاً طويلاً من الزمن إما بالبحث عن سر تكوين الكون، ومبادئ الطبيعة، أو بالمطلق. وفي غمرة هذا الانشغال المستمر بالبحث خارج الذات تذكر الإنسان نفسه فجأة وراح يكذب الإدعاءات الكاذبة خاصة لتلك العلوم الإنسانية التي أرادت أن تهبط به إلي مستوي «الموضوع» Object، ودراسته باعتباره شيئاً كما يقول إميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) Comme de Chose / Emile Durkheim وبهذا أدرك الإنسان أنه ليس مجرد «شيء» تتكفل بتفسيره وتفسير ردود أفعاله قوانين المادة، بل هو ذات Subject يصعب تحديد قوانيها أو الكشف عن هويتها، ويعكس قول ماكس شيلر هذا المعني بقوله: «إن ما يميز العصر الذي نعيش فيه هو أن الإنسان قد أصبح إشكالاً مستمراً بالنسبة إلي نفسه»[٢].

١٥- وبعد أن اهتم الفلاسفة بالإنسان كان من الطبيعي أن تلوح مشكلة القيم في الأفق وتحتل مركز الصدارة، فبعد أن نظر الفلاسفة التحليليين إلي الإنسان باعتباره مجرد حيوان يوجد الرموز، وهو الإنسان الذي كرمه الله تعالي بقوله: «وكرّمنا بني آدم». ثم أحالوه هو والفلسفة برمتها إلي عملية منطقية تقتصر على فهم اللغة وتحليل المعاني ودراسة المفاهيم، ثم انتقلت مشكلة «الرموز» إلي مشكلة «القيم» Values لكي يفهم الإنسان نفسه باعتباره موجداً للرموز بالمعني الإنساني من ناحية، ومخترعاً للقيم أو مكتشفاً لها على الأقل من ناحية أخري. وارتبطت مشكلة القيم بمشكلة المصير : مصير الإنسان ذاته، فعاد الإنسان حكيما يتكلم بلسان الحكمة البشرية وينطق باسم القيم الإنسانية المشتركة. فليس ثمة «جنس بشري» - على حد تعبير سارتر - بل هناك «الإنسانية» Humanity.

١٦- اتجه معظم المفكرين المعاصرين في القرن العشرين إلي التنديد بالروح

---

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص ١٦-١٧.

(٢) نفس المرجع، ص ص ١٧-١٨.

المذهبية وتجنب الاعتقاد في الأنساق Systems، فهم على وعي بأن الإنسان المتسائل دائماً يدرك تنافر الحقائق وتضاد الأشياء، إلا أنهم يبحثون دوماً عن «العقيدة» التي ستجتمع عندها خيوط دقيقة كأنها حبكة درامية في عمل أدبي مثل القصة والرواية. كما أن الفلاسفة المعاصرين يحاولون – قدر الجهد – توخي الصدق في الحديث، واليقين فيما يعلن من نتائج وحلول، «والروح الفلسفية المعاصرة هي أحرص ما تكون على اجتناب الوقوع في شراك المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعة وضعاً سيئاً، فهي تهتم بإثارة المشكلة على النحو الصحيح بدلاً من التسرع بتقديم حل زائف أو المبادرة إلي الإدلاء برأي خاطئ». لهذا السبب اهتم الفلاسفة التحليليين والوضعيين المناطقة بتحلل المفاهيم ودراسة اللغة وتصنيف الرموز وتوضيح المعاني. إلي الحد الذي أفسدوا معه المذاهب الفلسفية وعرضهم لسهام النقد[1].

كما يعتقد أصحاب المذاهب المعاصرة – أو معظمهم – بأنه يجب أن تدور موضوعات الفلسفة أو المذاهب المعاصرة حول البحث عن «المعني» فقط، لذلك نشترط لكل فكرة تطوف بالذهن، ولكن عبارة ينطق بها لسان، مشاراً إليه، تشير إليه الفكرة أو العبارة، فيكون هذا المشار إليه هو مدلول الفكرة أو معني العبارة، فإذا لم نجد للفكرة المعنية أو للعبارة المعنية مشاراً إليه في دنيا الواقع – سواء كان ذلك وجوداً بالفعل أو وجوداً بالإمكان – لم نتردد في أن نقول عن الفكرة المزعومة أنها تشبه الأفكار وليست منها، وعن العبارة أنها لغو بغير معني، ذلك هو موقف الفلسفة المعاصرة بأجمعها، كائناً ما كان مذهبها، مادية جدلية، أو برجماتية، أو تحليلية، أو ظاهراتية ووجودية[2].

١٧ – كذلك لم تعد الفلسفة ترغب في منافسة العلم أو في تكوين نسق كلي شامل يتألف من مجموع نتائج العلوم الجزئية أو حتي مناقشة القضايا التي لم يتوصل العلم بعد إلي حلها بل أنها أصبحت ترغب في إعادة بناء العقل على ضوء فهمها – بعد مضي قرن كامل هو القرن العشرين – لدوره في المعرفة وإدراكها للمناهج التي اصطنعها في مجالات العلوم المختلفة من طبيعية ورياضية وإنسانية[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٢) د. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي الكتاب السابع والعشرون، الكويت، ١٥ أبريل ١٩٩٠، ص ١٨٩.

(٣) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢١.

والعقل - كما نعرف - اسم يطلق على فعل من نمط أي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها، والفعل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين[١].

وبالتالي فإذا كان فلاسفة القرن العشرين أصحاب المذاهب المعاصرة يريدون إعادة بناء العقل فيلزم معه إعادة بناء الفعل وتحديد خصائصه ومعرفة حدوده باعتباره نشاط إنساني يعالج الأشياء التي بين يدي الإنسان معالجة خاصة.

ولهذا كانت الدراسات التي قام بها فيلسوف مثل ادموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) Emund Husserl محاولة جريئة منه لإعادة بناء العقل بناءً سليماً وتكوين نزعة عقلية جديدة، أي إعادة بناء النشاط الإنساني ومعالجة الأشياء على وجهها الصحيح، إلا أنه لم ينجح في الوصول إلي مرامه، ومازال أنصاره يحاولون ذلك ويعملون على استقصاء شتي جوانب المعرفة الإنسانية من أجل الاهتداء إلي الطريقة الصحيحة لتسجيل «تاريخ العقل البشري» باعتباره الموضوع الأوحد للمذاهب الفلسفية منذ بدايتها وحتي نهايتها[٢].

١٨- تتسم المذاهب المعاصرة بطابع التخصص Specialization من حيث الشكل، فلقد انتهي عصر المؤلفات الواضحة البسيطة كالتي نجدها عند أفلاطون وديكارت بل نجدها مؤلفات خاصة ذات طابع علمي تسودها المصلحات الفلسفية العسيرة والمفهومات العقلية المجردة، فهي مليئة بالمصطلحات الغامضة أو المعقدة أو المنحوتة نحتاً خاصاً أو تعسفيا خصوصاً عند أنصار الوجودية والوضعية المحدثة والمثالية ودعاة المنهج الفينومينولوجي (الظاهري) وأصحاب الاتجاهات الميتافيزيقية. كما أن قضاياهم تتسم أيضاً بالطابع الاصطلاحي أو الفني Technic[٣].

ولأنه لكل فعل رد فعل - كما قال نيوتن - فقد حاول مفكرون آخرون تبسيط القضايا الميتافيزيقية المعقدة، والنزول إلي مستوي الجمهور العادي والمساهمة في تعميم الروح الفلسفية، فاقتربت الفسفة من الأدب مما أدي إلي ظهور روايات ومسرحيات أدبية صاغها فلاسفة ورجالات فكر[٤].

---

(١) د. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، ص ١٥٧.

(٢) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢١ بتصرف.

(٣) نفس المرجع، ص ص ٢١-٢٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٢.

وظهر طابع شكلي آخر يميز المذاهب المعاصرة في أوروبا وهو تقارب المفكرين واتصالهم اتصالا مباشراً عن طريق المؤتمرات الفلسفية والتبادل الثقافي، وتنظيم العلاقات بين الجامعات المتعددة. وأدي أيضاً التقارب الشديد بين التيارات الفلسفية إلي ظهور مذاهب جديدة مثل الوجودية التي استمدت عناصرها من النزعة الفينومينولوجية وفلسفة الحياة والنزعة الوضعية والاتجاه الميتافيزيقي وكذلك الوضعية المنطقية التي تمتد بجذورها إلي النزعة التجريبية التقليدية والواقعية الجديدة والنزعة الفينومينولوجية[1].

إن اختلاف المفكرون فيما بينهم لم يؤد إلي القضاء على الفلسفة والاكتفاء بالعلم، بل زادت حاجة العقل البشري إلي الفلسفة بدليل وفرة الإنتاج الفلسفي وتزايده حتي لقد صح ما قاله كنط:

«إن سأم العقل البشري من استنشاق هواء غير نقي لن يدفعه إلي الامتناع كلية عن التنفس»[2].

ويتميز العصر الذي ظهرت فيه المذاهب المعاصرة وهو القرن العشرين الميلادي بأكمله بأنه عصر نشاط علمي وفلسفي مكثف، ظهرت خلاله أسماء عدد كبير من المفكرين الكبار، الذين اكتسبوا نفوذاً وتأثيراً لا حدود لهما مع انحسار المسافات.

كذلك يتميز هذا العصر بأنه «عصر الانتقال» فلا تزال اتجاهات من الفكر القديم الذي كان سائداً خلال القرن التاسع عشر الميلادي سائداً حتي الآن إلي جانب التيارات الجديدة.

أما السمة الأكثر عمقاً وتميزاً فهي العودة إلي الاتجاه التعددي الشخصاني، وهو اتجاه يقابل الواحدية والثنائية معاً لأنه يهتم بالشخص الإنساني. ويعتبر وليم جيمس ممثلاً لمذهب التعددية أصدق تعبير، كما يظهر أيضاً عند الفلاسفة الفينومينولوجيين وعند الواقعيين الجدد الانجليز وعند اتباع توما الاكويني[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٣) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، عالم المعرفة، العدد ١٦٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ربيع أول ١٤١٣هـ/سبتمبر ١٩٩٢م، ص ص ٥١ - ٧٥.

ولم يكتف بوشنسكي بالإشارة إلي تلك السمات التي اتسمت بها المذاهب المعاصرة، وإنما أشار أيضاً إلي ما أطلق عليها الخصائص العامة والخصائص الخارجية، ويمكن إيجازهما فيما يأتي[1] :

الخصائص العامة:

١- ظهور اتجاه يؤكد على التصور العضوي للحقيقة يقبل وجود التمايزات والاختلافات بين الموجودات، بحيث أصبح الفكر يعترف بأن الواقع ذو بينة تدريجية، ويعترف بوجود «طبقات وجودية» في ذلك الواقع.

٢- معارضة النزعة الوضعية التي سادت فترة من الزمن وتركت أثارها في العديد من المفكرين شرقاً وغرباً.

٣- التحليل.

٤- الواقعية وينسب أصحابها إلي الإنسان القدرة على إدراك الوجود المباشر.

٥- الاتجاه النشاطي أو الفعلى Actualism ، وهو اتجاه النشاطية أو الفاعلية في صورته المثالية ويعتبر النشاط الروحي جوهر الحقيقة[2] .

ويعترف معظم الفلاسفة الحاليين في الغرب بالاتجاه الفعلى، ويهتمون بالصيرورة باعتبارها «واقعة في التاريخ» أو «تاريخية الواقعية». بحيث نري أن علم التاريخ يحل محل علم البيولوجيا (علم الحياة) وهو الذي كان المعيار الحاسم الذي استخدمته فلسفات الحياة في أوائل القرن العشرين. وتنفي فلسفة الفعل وجود الجواهر، باستثناء التوماويين وبعض الواقعيين الجدد الانجليز.

٦- الاهتمام بالاتجاه الشخصاني Personalism الذي يعني بالشخص الإنساني، وباستثناء فلاسفة المادة، فإن كل مفكري العصر الجديد يأخذون صراحة بموقف روحي بدرجة أو بأخري. ويؤكدون على كرامة الشخص الإنساني، ويعتبر الوجوديون من أبرز الفلاسفة الذين يمثلون هذا الاتجاه.

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٥٧ - ٧١.

(٢) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشيءون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، الفقرة ١٠٤٧، ص ٢٠١.

الخصائص الخارجية:

١- **التخصص:** فكل مدرسة تهيأ لنفسها وعملها أدوات عقلية متخصصة تحتوي على مصطلح تجريدي غني تختص به، وتقيم مذاهبها بالتعامل مع مفاهيم معقدة ودقيقة.

٢- **خصوبة الإنتاج:** ينتج الفلاسفة في هذا العصر إنتاجاً وفيراً، مثال ذلك فإن عدد المجلات الفلسفية المتخصصة لا يقل عن ثلاثين مجلة عام ١٩٤٦، وتمتد حركة فلسفية واحدة عبر عدة دول مثل الحركة التوماوية.

٣- **العلاقات المتبادلة بين المدارس الفلسفية:** من العلاقات المميزة للفلسفة الحالية في أوروبا كثافة الاتصالات بين الفلاسفة من شتى الاتجاهات ومعارضتها، وكذلك تنظيم العلاقات الفلسفية بين البلاد. وقد شهدت بداية القرن العشرين ظهور عدد من المؤتمرات الفلسفية الدولية جمعت عدداً متزايداً من الفلاسفة، فضلاً عن اللقاءات الدولية ذات الموضوعات المتخصصة والتي تتناول مذهباً بعينه أو موضوعاً من موضوعات البحث، بالإضافة إلي تأسيس مجلات متعددة وبلغات كثيرة، وهكذا سقطت الحواجز الأممية والحدود المذهبية، والنتيجة هي تداخل متبادل بين الحركات الفلسفية، قلما شهد التاريخ الفلسفي مثيلاً له.

هذا ويصعب تحديد اتجاهات الفلسفة والمذاهب المعاصرة بشكل دقيق وحاسم ذلك أن فلاسفة القرن العشرين – على وجه أخص – يمتنعون عن تصنيفهم تصنيفاً دقيقاً خاصة وأن الحدود بينهم ليست بالدقة والصرامة التي يعتقدها البعض، بل قد تنطوي هذه المحاولة على شيء من التضليل والخطأ، إذ أن التمييز بين مدارس الفكر المعاصرة ليس تمييزاً حاسماً على الإطلاق[١].

ويعود سبب صعوبة تصنيف الفلاسفة المعاصرين إلي سببين رئيسين هما:

أ- يعتبر فيلسوف القرن العشرين وريث التراث الفكري الهائل الذي أفرزه العقل الإنساني عبر تاريخه الطويل، هذا التراث الفكري يرجع إلي ازدهار الفلسفة في العصر اليوناني، وتراث ديني فلسفي يعود إلي العصر الوسيط المزدهر في الشرق والمظلم في الغرب، ونتاج علمي هائل بدأ منذ القرن

---

(١) د. محمد مهران، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، ص ص ٣٢-٣٥.

السادس عشر لم يتوقف حتي هذه اللحظة، وازدهار التيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وأصبح على الفيلسوف المعاصر بل قل المفكر المعاصر على الإطلاق، أن يتعامل مع كل هذه التيارات الفكرية، بعقل مفتوح يأخذ منها يعطيها، وألا يعزل نفسه عنها، وإلا تخلف عن ركب المدنية تخلفاً يصعب عليه أن يعود بعده إلي اللحاق به. وبمعني آخر أصبح لزاماً عليه أن يفتح كل الأبواب والنوافذ، وأن يتعامل مع كل التيارات التي تموج بها ساحة الفكر الإنساني بعقل مفتوح وقلب واع.

فمن مزايا المذاهب المعاصرة إزالة الحواجز بين الفلسفات المختلفة، بل بين مجالات فكرية متعددة ومختلفة، فلم تعد الفلسفة جزراً فكرية منعزلة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر.

ب- جعلت الديموقراطية الفكرية الفلاسفة يتقبلون آراء بعضهم البعض، ويناقشونها مناقشة حرة، سواء على صفحات المجلات الفلسفية المتعددة أو في المؤتمرات الفلسفية العديدة، مما جعل هناك تواصلاً فكرياً قرّب فيما بين الفلاسفة على صورة يمكن معها أن يتم التأثر والتأثير بطريقة واضحة جلية، وبذلك قل التعصب وكثرت دعاوي السلام والمحبة، كما لم يعد هناك مجال للحديث عن فلسفة إنجليزية أو أمريكية أو فرنسية، وما إلي ذلك، فلقد سقطت جنسيات الأفكار تحت مظلة ديموقراطية الفكر، وحرية الرأي، وتلاقي النظريات، أو هكذا يقال .

ثانياً: تصنيف المذاهب المعاصرة:

يطلق اسم «المذاهب المعاصرة» على جملة الآراء والمذاهب والفلسفات المختلفة التي ظهرت خلال المائة عام الماضية على الأقل، إلا أن كلمة «ظهرت» ليست دقيقة بالقدر الكافي، ذلك أن هذه المذاهب والفلسفات لم تكن [أ]صيلة تماماً، بحيث تميزت عن المذاهب السابقة عليها تميزاً جوهرياً. فالفكر [ا]لإنساني فكر متصل بصفة دائمة، وأية فكرة في هذه المذاهب المعاصرة [تض]رب بجذورها في تربة الماضي البعيد الذي يمتد عبر قرون طويلة[1].

---

[1] [ا]نظر: د. محمد مهران، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، ص ١٧.

وعلى الرغم من ذلك كله فلا يبدو لنا مهرب من الحديث عن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، أو بعبارة أخري من محاولة تقسيم الفلاسفة المعاصرين إلي فرق ومدارس واتجاهات متباينة، حتي نتمكن من معرفة هذه الاتجاهات الفلسفية في هذا القرن الذي رحل عنّا. إلا أننا حينما نفعل ذلك فإننا لا نهدف إلي تقديم تصنيف دقيق وقاطع لهذه الاتجاهات، بل مجرد محاولة لتقديم تصنيف تقريبي مع شيء من التجاوز الذي يبدو مقبولا إلي حد معين بسبب طبيعة الدراسات الفلسفية(١).

وهناك اتجاهات عامة واتجاهات جديدة:

أ - الاتجاهات العامة:

لا تقتصر الاتجاهات العامة على التفكير المعاصر وحده بل هي مشتركة بينه وبين التفكير الفلسفي، وأهم ما تتميز به الاتجاهات العامة ما يأتي:

يتسم التفكير الفلسفي المعاصر بوجود اتجاهين كبيرين هما: الاتجاه المثالي والعقلي، والاتجاه الواقعي والتجريبي الوضعي، وهما سمة الفكر الإنساني الفلسفي الحديث والمعاصر فضلاً عن الفلسفة اليونانية وفلسفات العصور الوسطي.

ب- الاتجاهات الجديدة:

وتتمثل هذه الاتجاهات الجديدة في عدد من الفلسفات التي تعبّر عن الوجود الإنساني وغير الإنساني مثل الفلسفات الوجودية ومذهب الظواهر(٢).

ولدينا بين أيدينا الآن أربعة تصنيفات أو تقسيمات للمدارس الفلسفية المعاصرة وهي: تصنيف وولف وتصنيف بوشنسكي وتصنيف رسل وتصنيف بروش.

أ - تصنيف وولف:

صنف وولف الاتجاهات الفلسفية في كتابه «فلسفة المحدثين والمعاصرين» إلي ستة اتجاهات مذهبية وهي(٣):

١ - المذهب المادي، ويقصد به المذهب الوضعي في ألمانيا ويضم إرنست هايكل ووليم ڤلهالم استفالد وإرنست ماخ.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٥.

(٢) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ٣٣.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ص ٣٦ - ٣٧.

٢- المذهب المثالي المطلق، ويضم قائمة طويلة من الفلاسفة ومن بينهم برادلي وتوماس جرين وبرنارد بوزانكيت وجيمس رويس وغيرهم كثيرون.

٣- مذهب التعدد الروحي أو الكثرة الروحية، ومن القائلين به جيمس وود وألفريد إدوارد تيلوز.

٤- مذهب التجربة الجديد، وأهم رواده والقائلين به ادموند هوسرل.

٥- فلسفة الحياة، ويضم هنري برجسون ووليم جيمس وجون ديوي ويسمي أيضاً باللاعقلية الحيوية.

٦- مذهب الوقائع، ويضم صمويل ألكسندر وجورج إدوارد مور وبرتراند رسل.

ب- تصنيف بوشنسكي:

أما بوشنسكي فقد ذكر ستة اتجاهات للمذاهب المعاصرة جاءت على النحو الآتي في كتابه «الفلسفة المعاصرة في أوروبا»[١].

١- الاتجاه المادي التجريبي (فلسفة المادة) ويضم عدة مدارس لعل في مقدمتها الواقعية الجديدة (المحدثة) في انجلترا وأمريكا، ويعد مور ورسل من أكبر دعاتها، ثم الوضعية المنطقية، ويضم هذا الاتجاه أيضاً المادية الجدلية.

٢- الاتجاه الروحي (فلسفة الفكر) ويمثله بند يتو كروتشه وليون برونشفيك وإرنست كاسيرر وغيرهم.

٣- الاتجاه الحيوي (فلسفة الحياة) ويعبر عن هذا الاتجاه برجسون وأصحاب الاتجاهات البرجماتية.

٤- الاتجاه الفينومينولوجي (فلسفة الماهية) وقد نشأ في البداية على يد «ماينونج» ثم تبلور على صورة فلسفة الظاهريات على يد الفيلسوف ادموند هوسرل.

---

(١) د. محمد مهران، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، ص ص ٣٧-٣٨.

Bochenski, I. M. La Philosophie Contemporaire en Europe, 951, pp. 40-41.

وانظر كذلك د. عزمي اسلام، ص ص ٣١ - ٣٢.

٥- الاتجاه الأُنطولوجي (فلسفة الكينونة) ويعبّر عن هذا الاتجاه ألفريد نورث هوايتهد وصمويل الكسندر في انجلترا، ولويس لافل وريتيه لوفر في فرنسا، وينقولاي هارتمان في ألمانيا.

٦- الاتجاه الوجودي (فلسفة الوجود) ويعرف باسم الوجودية ورائده الحديث سورين كير كيجارد ويمثله في ألمانيا مارتن هيدجر وكارل ياسبرز، وفي فرنسا جان بول سارتر وجبرييل مارسيل وموريس ميرلوبونتي وسيمون دي بوفوار.

جـ- تصنيف رسل:

صنّف رسل فلاسفة القرن العشرين واتجاهاتهم الفلسفية إلي ثلاثة مذاهب رئيسة هي[١]:

١- اتباع الفلسفة الألمانية الكلاسيكية وعادة ما يخصون فلسفة كنط وهيجل أحياناً، ومثالية جوزيا رويس في أمريكا.

٢- ويضم القسم الثاني الفلسفات العلمية والحيوية (البرجماتيين وبرجسون).

٣- ويضم القسم الثالث فلاسفة العلم أو الواقعيين، وإن كان بعضهم لا يصدق عليه هذا الاسم تماماً. (الواقعية الجديدة عند فريجه وهوسرل وماينونج ولويس كوتيرا (1868-1914) Louis Couturat.

د - تصنيف بروش:

صنّف هاري بروش Harry Prosch المدارس والاتجاهات الفلسفية المعاصرة إلي أربع مدارس أساسية في كتابه «أصول فلسفة القرن العشرين» وهذه المدارس هي[٢]:

١- الفلسفة المادية الجدلية أو الماركسية.

٢- الفلسفة البرجماتية.

٣- الفلسفة التحليلية.

٤- الفلسفة الوجودية.

---

(١) انظر: د. محمد مهران، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، ص ٣٦.

(٢) انظر: د. عزمي إسلام، ص ٣٣.

ولعل الأساس الذي أقام عليه هاري بروش هذا التصنيف هو اعتبار أن هناك اتجاهان أساسيان في الفكر الإنساني الفلسفي المعاصر هما:

أ - اتجاه يهتم بالعلم ويغلب عليه الطابع العلمي، وذلك ما يتمثل في كل من الفلسفتين البرجماتية والتحليلية، لذلك قال الدكتور عزمي إسلام في كتابه «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة» إن الفلسفات المعاصرة أصبحت أكثر ارتباطاً بالعلم، وأنه يمكن تناول العلاقة بينهما من ثلاث زوايا: زاوية تأثير بعض نتائج العلم على التفكير الإنساني، وزاوية المنهج العلمي وإمكان تطبيقه أو استخدامه في التفكير الفلسفي، وأخيراً زاوية بعض حقائق العلم ونظرياته في الإنساق الفلسفية المختلفة.

ب- اتجاه يغلب عليه الاهتمام بالوجود الإنساني المفرد كما هو الحال عند أغلب الوجوديين، أو الوجود الإنساني داخل إطار الجماعة كما عند دعاة المادية الجدلية.

ويلاحظ على هذا التصنيف ما يأتي:

١- إهمال الاتجاه المثالي أو الفلسفات المثالية المعاصرة.

٢- اغفال فلسفات أخرى أكثر تعميماً مثل الواقعية الجديدة*.

٣- قام تصنيف رسل على أساس طبيعة المعرفة، بينما قام تصنيف بروش على أساس الاهتمام الفلسفي ذاته. أما تصنيف بوشنسكي فهو تصنيف مختلط غير محدد المعالم، لأنه تصور المذاهب الفلسفية المعاصرة على أنها امتداد للفكر القديم مثل التجريبية والمثالية، ومنها ما هو معارض للفكر القديم مثل مذهب الحياة وفلسفة الماهية [١].

وهناك - بوجه عام - اضطراب بيّن في التصنيفات السابقة بسبب تداخل المدارس الفلسفية، ولعل أبسط تصنيف للفلسفة المعاصرة ومذاهبها يمكن عرضه في النقاط الآتية:

١- المذهب البرجماتي: وأهم دعاته وليم جيمس وجون ديوي.

٢- المذهب المثالي: ويمثله برادلي وكروتشه وتوماس هل جرين.

---

* Prosch, H., The genesis of Twentieth Century Philosophy, George Allen & Unwin, London, 1966, p. 325.

٣- المذهب الفينومينولوجي: ويمثله ادموند هوسرل.

٤- المذهب الوجودي: ويمثله جان بول سارتر ومارتن هيدجر وكارل ياسبرز.

٥- الفلسفة التحليلية: ويمثلها رسل ومور وفتجنشتين.

٦- الواقعية الجديدة: ويمثلها صمويل ألسكندر وهوايتهد ورسل في بعض آرائه الفلسفية[١].

تعقيب:

يلاحظ على الفلسفة باعتبار أنها تمثل جملة من الآراء والأفكار والنظريات أنها لا تستقر لنفسها على معني واحد، حتي في العصر الواحد، فهناك ضروب شتي من النشاط العقلي اختلف بعضها عن بعض، إلا أنها تندرج جميعاً تحت مسمي واحد هو الفلسفة. وكلما زادت تعقيدات الحياة - وما أكثرها - ازداد النشاط العقلي تعقيداً وازدادت الأفكار تشعباً وتشابكاً. وقد تكون «الفكرة» أو «المسألة» واحدة ولكن التباين والاختلاف يطفو على السطح بمجرد تناولها، كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «نافذة على فلسفة العصر»[٢].

أما عن مفهوم المعاصرة فإنه مفهوم نسبي إذا ما قرأنا تاريخ المذاهب المعاصرة بعمق، وأعني بالمفهوم النسبي أن كل من تناول مصطلح «المعاصرة» تناوله في حقبة تختلف من فرد إلى آخر، فهي عند إميل برييه تختلف عنها عند بوشنسكي، عنها الآن، وعيّن لها البعض الفترة التي أعقبت وفاة هيجل عام ١٩٣١ وذلك نظراً لقرب المسافة الزمنية بين من يكتب تاريخ الفكر الفلسفي في ذلك الوقت وبين وفاة هيجل، إلا أنه بعد عدة سنوات عقد مؤتمراً فلسفياً في باريس واعتبر أن بداية تاريخ المذاهب المعاصرة هو عام اندلاع الحرب العالمية الأولي عام ١٩١٤. إلا إنني أري أن القرن العشرين بأكمله هو عصر المذاهب المعاصرة، وليس قبل ذلك وبالطبع فأنا لا أقطع كل صلة فكرية بين أفكار القرون السابقة خاصة القرن التاسع عشر وبين أفكار القرن العشرين، فكل فكرة لازالت حية وكل فيلسوف ومفكر لازال يعيش بيننا بأفكاره الخصبة المعتدلة ونظرياته الصادقة، هي فكرة معاصرة وفيلسوف معاصر. وفي

---

(١) د. محمد مهران، ص ٣٨.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٧٣.

نفس الوقت يعتبر قطع الصلة بين القرن العشرين بأفكاره ومذاهبه وفلسفاته ومفكريه وبين ما قبله يعد ضرباً من المحال أو التعسف أو الأحلام الساذجة.

ويتسم الفكر الفلسفي المعاصر بأنه فكر متجدد ومستمر جاء نتيجة زيادة التبادل الثقافي بين مختلف أرجاء العالم، وأثراً طبيعياً لزيادة الثورة المعلوماتية وتضاؤل المسافات بين أرجاء الكرة الأرضية.

أما عن الخصائص والتصنيفات التي اجتهد الكل في تقديمها فهي محض اجتهادات من قبل أساتذة وفلاسفة أرادوا تطبيق نظريات منطقية ومناهج علمية على الانتاج الفكري للقرن العشرين، وهي على كل حال اجتهادات مشكورة وإن لم تكن قاطعة ونهائية فالمجال مفتوح لمن أراد أن يجتهد أو يستزيد.

وباعتبار أننا نوشك أن نشيع القرن العشرين إلي مثواه الأخير - وقد شيعناه بالفعل - فما هو «المصطلح» أو «الاسم» الذي سوف نطلقه على أفكار ومذاهب وفلسفات القرن الحادي والعشرين، هل نطلق عليه فلسفة ما بعد المعاصرة، أو مذاهب ما بعد المعاصرة كما نقول الآن الحداثة وما بعد الحداثة، والعولمة وما بعد العولمة؟

من يدري ربما يحدث هذا..

وربما يحدث ما لم يكن في الحسبان.



الفصل الثانى

الواقعيـــة



الفصل الثانى
الواقعيـــة

المقدمة

يعتبر هذا الفصل تمهيداً له أهميته ووجاهته لبعض الفصول القادمة في الكتاب خاصة الفصول الثالث والرابع والخامس.

وسوف نتبين خلال هذا الفصل ما الواقعية لغوياً واصلاحياً.

وما أنواعها ومن روادها؟ وكيف كان لها ردود أفعال عميقة في التيارات الفلسفية المختلفة التي تمتد عبر القرون وتضرب بجذورها حتي الفكر اليوناني القديم وحتي يومنا هذا؟ فقد جاءت الواقعية كرد فعل لمواقف مختلفة مثل الموقف المثالي والموقف الديني من تفسير الظواهر ووجود الأشياء.

فالواقعية إنما هي رد فعل أساسي للتصورات الميتافيزقية التي جاءت على ألسنة المفكرين وأقلام الفلاسفة على اختلاف اتجاهاتهم، فكان لابد وأن يوجد مثل هذا التصور أوالموقف «الواقعي» لكي تستقيم الأمور في نظر البعض، أو لكي يحدث التوازن المنشود في ميزان الفكر كما يعتقد البعض الآخر، أو لكي يصلحوا ما أفسده الآخرون أو يقيمون اعوجاجاً لديهم كما يري فريق ثالث.

لقد قامت الواقعية واتباعها من الواقعيين على اختلافهم بدور مهم ليس في مجال الفلسفة فحسب، وإنما في مجالات أخري مهمة مثل الأخلاق والأدب، فظهر الاتجاه الواقعي في مقابل الاتجاه الرومانسي أو العاطفي أو الخيالي، محاولين بذلك جذب الإنسان من عليائه ومن تحليقاته في أجواز الفضاء وعوالم الوجود السماوية، إلي الأرض حيث الحقيقة الملموسة والواقع الحيّ.

أولاً: معنى الواقعية

تأتي كلمة «الواقع» Real من اللفظ اللاتيني المتأخر Realis أي ما له علاقة بالشيء من اللفظ اللاتيني Res الشيء أو المادة Matter والاسم منه Realness.

ومعناها اللغوى يختلف بحسب المجال المستخدم فيه مثل:

١- يحدث كواقع، فهو ليس خيالياً أو تصوراً، فهو واقعي أو صادق، مثل قولنا «إنه يفضل الأدب على الحياة الواقعية».

٢- ما ليس صناعياً فهو أصيل، مثل اللؤلؤ الطبيعي.

٣- ما ليس فيه مظهرية أو تظاهراً مثل الحزن الحقيقي Real grief.

٤- في مجال القانون، ما هو ثابت، مثل الأصول الثابتة، الأراضي والمباني، فهو ملكية حقيقية أو عامة تمييزاً لها عن الملكية الخاصة Personal.

٥- وفي مجال الرياضيات ماله علاقة بالأعداد الصحيحة .

ومنها اللفظ المستخدم كصفة كقولنا الحقيقي والواقعي وهو يشير إلي الشيء الموجود حقيقة، وبالتالي فهو ملموس، مادي، قابل للقياس، أو ما يشير إلي الأشياء الطبيعية Natural things. كقولنا «نحن نحتاج إلي مساعدة حقيقية وليس وعوداً فقط» We need real help not just promises. أو كقولنا «على الرغم من أن لدينا الوقائع، إلا أننا لن نعرف أبداً القصة الحقيقية» Although we have the facts, we will never know the true story.

ولها عدة معانٍ أخري مثل: العملة القديمة التي كانت تستخدم كوحدة نقدية معدنية في إسبانيا وبلاد أمريكا اللاتينية، وأيضاً الأرض التي تضم المباني الدائمة والأشجار والمياه والمناجم المعدنية فيها Real estate وغيرها من المعاني.

وأخيراً تأتي بمعني النزعة الواقعية Realism وهو ما يشير إلي كل ما هو واقعي أو عملي وتستخدم في مقابل ما هو تصوري أو خيالي Imaginery أو خاص بالرؤي Visionary في مجالات الفن والأدب اللذين يركزان في أساليبهما على التصورات الموضوعية والواقعية. وفي مجال الفلسفة تعتبر وجهة نظر تتعلق بالأفكار والتصورات الكونية على وجه الخصوص، ولكن لها وجود واقعي مستقل عن العالم أو مادته ووعي الإنسان بها. وأيضاً رؤية تري أن عالم الأشياء المادية له وجود مستقل عن كل من وعي الإنسان أو براهينه، ومنها «الإنسان الواقعي». Realist و Realistic، والاسم منها «الواقع» Reality، مثل قولنا: «يعتقد الطفل أنه يمد يد المساعدة وهو في الواقع مصدر إزعاج». كذلك يقال لها العالم Realm أو المملكة وفي الواقع Really وهكذا[1].

---

(1) The child thought he was being helpful, but in reality he was a nuisance : (1) Macmillan dictionary, ed. William D. Holsey. The Macmillan Company. New York. 1973. p. 830.

ويري أنصار الواقعية أن المفاهيم والأشياء العامة توجد إما في عالم خاص، خارج الأشياء الفردية وقبلها وتسمي هذه الواقعية بالواقعية المتطرفة التي قال بها أوريجينا، أو توجد في الأشياء الفردية ذاتها وهي الواقعية المعتدلة ويمثلها أنسلم الكانتر بيري وتوما الأكويني[١].

ويعارض أنصار مذهب الاسمية Nominalism (من اللفظ اللاتيني Nomina بمعني الاسم) الواقعية، فقد رفضت الاسمية في صورتها المتطرفة وجود الأشياء العامة أيا كانت، فلم تعترف إلا بوجود الأشياء الفردية وحدها كما رأي روسيليني. وذهب الاسميون بصفة عامة إلي أن المفاهيم العامة مجرد «اسماء» للأشياء، ليس لها ما يقابلها في الواقع. وقد سميت الاسمية المعتدلة بالتصورية Conceptualism[٢].

وكان التياران الواقعي والاسمي تياران أساسيان في الفكر الفلسفي الأوروبي الغربي ظهر بقوة خلال العصور الوسطي، ودارت المناقشات حول مسألة طبيعة المفاهيم العامة المسماة بالكليات Universals. أو مسألة علاقات الصفات العامة مثل الحكمة، والخير، والشر، وغيرها بالأشياء الفردية المحسوسة.

لقد اختلف الاسميون والواقعيون في حل مسائل فلسفية جذرية خاصة منح الأولوية هل تكون للأشياء المحسوسة، الموجودة بصفة موضوعية، أم للمفاهيم والأفكار العامة[٣].

ثانيا: مجالات الواقعية

الواقعية مذهب من مذاهب نظرية المعرفة، أو هي موقف أو وجهة نظر يتخذ منها صاحبها وسيلة للمعرفة، وهي مذهب يقول «بوجود عالم خارجي مستقل عن أي عقل يدركه، وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل، وليست الأمور المدركة في التجربة سوي رموز في العقل، ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية واقعية»[٤].

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦، ص ٣٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٤.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٣.

(٤) انظر: * أوزڤالد كولبه، المدخل إلي الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهر، ١٩٤٢، ص ٢١١.

** د. محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دارالمعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤، ص ١٣٧.

وإذا كان اصطلاح «الواقعية» كلفظ عام يقال على الأعيان الخارجية، فإنها فلسفياً لها مجالات مختلفة تستخدم فيها، نذكر منها:

١- فى مبحث الوجود

إدراك وجود الأشياء مستقلاً عن العقل الذي يدركها، وتنقسم إلي واقعية ساذجة Naive ، وواقعية نقدية Critical .

٢- فى مبحث المعرفة

للمعاني والكليات وجود مستقل عن الذهن، وتشير إلي المثل الأفلاطونية، وعندما توسع فيها المدرسيون قابلوا بينهما وبين التصورية Conceptualism والاسمية وعرفت في مجال نظرية المعرفة باسم «مشكلة الكليات».

٣- فى علم الجمال

مذهب يقرر أن الفن مجرد محاكاة للطبيعة ويقابل السريالية Surrealism . والتجريدية والدادية والتنقيطية وغيرها. وتعتمد على إبراز الأحوال اللاشعورية. أما الواقعية الوجدانية فهي نظرية حديثة تضفي على العلم بعداً إنسانياً مما يساعد على إبراز القيم الإنسانية(١).

ويعتقد الواقعيون بفة عامة أن الواقع معروف لنا، وأن العقل الإنساني يستطيع أن يدرك الحقيقة على وجه اليقين طبقاً لاعتقاده، فعندما نعرف شيئاً فإننا نعرف أننا نعرفه، كما ندرك أن هذا الشيء معروف لنا ولدي الغير في آن واحد، وهذا النوع من المعرفة يبدأ من الإدراك الحسي ومن خلال الصور الحسية، ومنها ينتقل إلي الفكرة أو التصور.

أما الأدوات التي نعرف بها فهي الحواس والحس المشترك Common sense فضلاً عن التخيل والقوة الذهنية، وهي الأدوات التي تصل بنا إلي عملية الإدراك الذهني الذي يحتوي على التركيب، والتجريد، والاستمرارية.

---

(١) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٦، ص ٣٢٤ وما بعدها.

انظر أيضاً للمؤلف: فلسفة جورج سنتيانا في الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولي ١٩٩٤، ص ص ٢١٩ - ٢٢٠.

وتعني الاستمرارية هنا أن ما أدركناه يظل مدركاً حسياً في الذهن، أما التجريد فإن الذهن أو العقل يعرف الشيء طبقاً لماهيته، وتتضافر القوة النفسية - عن طريق عملية التركيب - كي تحقق التصور الكلي في المعرفة[1].

ويعود اهتمام الفلاسفة في أيامنا هذه بالنزعة الواقعية إلي اعتقادهم بأن مهتمها الأولي هي أن تبين أن الأفكار والمفاهيم الرئيسة في الفلسفة تتصل بالمشكلات الواقعية التي يواجهها الإنسان في حياته اليومية، فإذا حاول الفيلسوف بالذات الانصراف عن الواقع انصرف الواقع عنه غير آسفاً، وإذا أدار ظهره لكل ما هو يومي وعيني ومعتاد أدارت كلها ظهورها له، وتركته بلا رحمة. لذلك فلابد للإنسان بصفة عامة - والفيلسوف بصفة خاصة من الاهتمام بكل ما هو واقعي، ومن هنا نتبين «أن المحاولات الميتافيزيقية لتقديم نسق فكري شامل يضمن اليقين المطلق والتبرير والتعليل النهائي قد ثبت فشلها. ولن تكون مهمة الفلسفة في المستقبل تقديم نسق من القضايا النظرية الخالصة التي لا تكترث بإمكانيات تحقيقها في الواقع أو فرض اختبارها على محك العقل والخبرة العملية... ولهذا فإن الفلسفة التي تقترب من الواقع تفرض التخلي عن التعصب للمطلق بكل أشكاله»[2].

ثالثاً: أنواع الواقعية:

تقال الواقعية Realism على عدة أنحاء: فيقال واقعة بمعني Fact أي ما حدث فعلاً وليس وهماً أو خيالاً. وللواقعة مدلولان أساسيان هما:

أ - الأحداث الموضوعية والصفات والعلاقات وروابط موضوعات العالم وعمليات تغيرها، الواقعة فعلاً.

ب- مجموعة خاصة من الأقوال اليقينية، التي تثبت تماماً صحتها كقولنا «النحاس موصل جيد للكهرباء».

والوقائع هي القسم الأكثر يقينية في صرح المعرفة العلمية، ولذا فإنها تستخدم في إجراءات التحقق Verification في إثبات الفروض والنظريات أو في

---

(1) Beck, Robert, Perspectives in Philosophy, Holt Rinehart and Winston, U.S.A. third edition, 1975, p. 44

(٢) د. عبد الغفار مكاوي، لم الفلسفة؟، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١، ص ص ٧٢-٧٣.

دحضها[1]. وقد تستعمل الواقعة مرادفة للظاهرة، ويميز بينهما على أساس أن الواقعية موضوعية، والظاهرة تجريدية. أما الواقعي Factual فهو ما يتعلق بمجال الوقائع في مقابل ما يتعلق بما ينبغي أن يكون أي ما هو «معياري» Normative. والواقعي هو المتحقق في الأعيان في مقابل ما يتحقق في الأذهان أو المثالي. ويقال «واقعي» في مقابل الوهمي والخرافي والظاهري أو ما يتصل بالأشياء في مقابل «الاسمي» Nominal[2].

وعندما نقوم بتحليل مفهوم «الواقع» أو الواقعي أو الواقعية نجد أن لها عدة معانٍ مختلفة يتجه كل معني منها وجهة تختلف عن الآخر بحسب استخدامها ويكن أن نجملها فيما يأتي[3]:

١- قد يكون «الواقعي» هو ما يتسق مع الشروط المادية للتجربة كما قال كنط. عندئذ ينصب معني الاتساق على العلاقة القائمة بين العبارات أو التصورات والأحكام. وكلمة المادية التي نلحقها بالشروط تنصرف إلي الشيء الخارجي الذي يثير الإحساس ونعرفه عن طريق التجربة.

٢- وقد يكون «الواقعي» هو كل ما يؤثر تأثيراً سببياً ولابد في هذه الحالة أن نعرض العبارات والقضايا الدالة على علاقات سببية على محك التجربة حتي تؤدي إلي معرفة بالواقع، لأن مبدأ السببية نفسه يعتبر قاعدة منهجية أكثر مما يعبر عن معرفة.

٣- قد يكون «الواقعي» هو ما يؤثر تأثيراً نفسياً أو اجتماعياً، وبهذا المعني تصبح الأفكار والقيم واقعية، وقد يكون معظم أحكام القيمة عبارات عن واقع مستقل عن التجربة لأنها تعتبر في ذاتها معيارية.

٤- وقد يكون «الواقعي» تفسيراً سلبياً حين لا يكون مجرد فكرة أو رأي أو إمكانية أو مظهر حينئذ لا يسمح لنا هذا الواقعي السلبي باستخلاص الصفات الإيجابية للواقع.

٥- يقرر بعض الفلاسفة أمثال مين دي بيران Maine de Biran (١٧٦٦-١٨٢٤) وماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) Max Scheler وفيلهالم دلتاي

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، ص ٥٢٧.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، الفقرة ١٠٩١، ص ٢١٠.

(٣) د. عبد الغفار مكاوي، لِمَ الفلسفة؟، ص ص ١٠٤ - ١٠٥.

ورينيه لوسن (١٨٨٢ – ١٩٥٤) René le senne أن الواقعي هو كل ما يمثل عقبة أو مقاومة لإرادة الإنسان وفعله ومسعاه. ويشير هذا المفهوم إلي تناهي الإنسان وعدم ميله للالتزام بحدوده، بحيث يمكن أن نقول إن كل طموحه وجهده العملي والأخلاقي لابد أن يصطدم بالمقاومة، وتبدأ المعرفة لديه حين يصطدم بهذا الواقع.

ويوجز الدكتور جميل صليبا في قاموسه الفلسفي مفهوم الواقعية بقوله[١]:

الواقع الحاصل، والواقعة ما حدث ووجد بالفعل، وهي مرادفة للحادث /Fact Fait والواقعي هو المنسوب إلي الواقع، ويرادفه الوجودي، والحقيقي Real، والفعلى Actual، ويقابله الخيالي، والوهمي.

والواقعية(*) بوجه عام صِفة الواقعي، تقول واقعية التفكير، أي مطابقته للواقع. وهي مذهب فلسفي تعد المثال شيئاً واقعياً، أو تقدم الواقع على المثال: الواقعية الأفلاطونية، المثل أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة؛ لأنها صور روحية، موجودة خارج العقل الإنساني، في عالم حقيقي ليس عالم المثل.

وفي العصور الوسطي قررت الواقعية أن للكليات وجوداً مستقلاً عن الأشياء التي تمثلها، وهي مقابلة للاسمية Nominalism والتصورية Conceptualism. والواقعية مذهب يقول: إن الوجود مستقل عن معرفتنا الفعلية به؛ لأن الوجود غير الإدراك. فالواقعية مذهب يري الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر.

والواقعية بهذا المعني مذهب من يري أن الوجود الحقيقي مقابل للوجود المعقول، وأنه يتضمن بسبب ذلك جانباً من اللامعقوليةIrrational.

والواقعية عند الرياضيين هي القول بأن العالم لا يبدع الصور والحقائق الرياضية بل يكتشفها اكتشافاً.

كما أنها مذهب من يري أن الفكر الفردي يكشف بواسطة الحدس المباشر عن اللا أنا، وفي نفس الوقت هو متميز عن الأنا.

كما تطلق الواقعية في مجال علم الجمال. (كما أوضحنا).

---

(١) جميل صليبا، القاموس الفلسفي، الجزء الثاني، مادة الواقعية، ص ص ٥٥٢ – ٥٥٤.

(*) الواقعية Réalisme (F.) Realism (E.) Realismus (L.)

وهناك الواقعية المتكثرة (المتعددة) Polyrealism وهي اصطلاح يدل على المذهب الذي يقرر أن هناك حقائق وجودية كثيرة ليس بينها قياس مشترك، مثل الوجود الحسّي، والوجود المنطقي والرياضي، والوجود الأخلاقي وتعرف بواقعية تعدد الحقائق.

وهي أخيراً الإحساس بالواقع والتقيد به، وهي بهذا المعني مقابلة للفظية، والتجريبية والخيالية.

ولقد أفرزت وجهات النظر المختلفة والمتعددة عدة أنواع من الواقعية طرحت نفسها على بساط البحث الفلسفي وهذه الأنواع هي:

١- الواقعية الساذجة

وتعتبر الواقعية الساذجة الحقائق الخارجية أصلاً، وأن أفكارنا عنها مجرد صور مطابقة لها، وبهذا تتحدد العلاقة بين الحقائق الخارجية وبين أفكارنا عنها على أنها علاقة مشابهة أو مماثلة(١).

وتعبّر الواقعية الساذجة عن وجهة نظر الرجل العادي الذي يسلم بوجود خارجي للأشياء مستقل عن الذات. فالمعرفة إذاً عبارة عن صورة مطابقة لحقائق الأشياء كما هي في العالم الخارجي، أو هي تصوير دقيق لما هو واقع في الخارج دون زيادة أو نقصان. فالإنسان العارف هنا مثله مثل آلة التصوير التي تقوم بالتقاط صورة متطابقة مع الأصل تطابقاً تاماً.

،وهكذا تثق الواقعية الساذجة ثقة عمياء في مدركات الحس دون أي نقد أو اختبار. ولهذا يعتبر هذا المذهب في واقع الأمر مرحلة سابقة على التفكير العلمي والفلسفي، إذ لا تخضع المعرفة لدي الواقعية الساذجة للتفكير النقدي،(٢).

ولقد أثبت العلم خطأ النظرة الواقعية الساذجة عن الأشياء الخارجية لأنها لا تمثل واقع الأمر تصويراً صحيحاً مثلما نري كل من الشمس والقمر قرصين صغيرين وهما في الواقع أكبر من ذلك، ونري المنضدة مصنوعة من مادة

---

(١) د. محمود زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص ١٣٧، عن كوليه، المدخل إلي الفلسفة، ص ٢١١.

(*) من اللفظ اللاتيني Factum.

(٢) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٢٢٢.

صلبة وهي ليست كذلك وإنما هي مكونة من طاقات كهربية من الكترونات وبروتونات في حركة دائمة ودائبة. ونري في العالم الخارجي ألواناً فنظن وجودها في العالم الخارجي، ولكن العلم يبرهن لنا على أن كل الألوان تنشأ في أعيننا نتيجة تأثير ات موجات ضوئية معينة تسقط على أعيننا وهكذا في سائر الأشياء الواقعية الخارجية الموجودة في العالم[1].

٢- الواقعية الجديدة

«في ربيع عام ١٩١٠، ألف ستة من مدرسي الفلسفة جماعة لشرح نوع جديد من الفلسفة الواقعية والدفاع عنه، وكانت الجماعة تتألف من بري وهولت من هارفارد ومارفين وسبولدنج من برنستون وبتكن وأنا (منتاجيو) من كولومبيا، وبعد أن عقدنا بضعة اجتماعات، نشرنا في «صحيفة الفلسفة» مقالاً عنوانه «برنامج ستة من الواقعيين وأقوالهم الأولي» وأعقبنا هذا المقال الذي اشتركنا في إعداده بكتاب اشتركنا في تأليفه ظهر في خلال عام ونصف عام منذ ظهور المقال وجعلنا عنوان الكتاب «الواقعية الجديدة»[2] The New realism: Cooperative studies in philosophy.

ولقد اختلفوا فيما بينهم في استخدام وسيلة البحث الفلسفي عن الواقعيين السابقين عليهم، إلا إنهم اتفقوا في موضوع البحث مع الفلسفة التقليدية.

ويدو محور الفلسفة الواقعية الجديدة New Realism حول محاولة فهم العلاقة التي تنشأ بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ذاته دون تمييز بين العارف والمعروف، وتحليل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها، ورفضت القول بوجود وسيط بينهما كما جاء لدي الواقعيين التقليديين أصحاب الواقعية الساذجة والعادية، هذا الوسيط هو الصورة الذهنية Image في فلسفة لوك، حيث

---

(١) د. محمود زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص ص ١٣٨ - ١٣٩.

وأيضاً جوزيف بوشفسكي، مدخل إلي الفكر الفلسفي، ترجمة د. محمود حمدي زقزوق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٠، (الطبعة الأولي ١٩٧٣)، ص ٧٣.

(*) 1 - بيري R.B. Perry. 2 - هولت E. B. Holt من هارفارد. 3 - مارفين W. T. Marvin. 4 - E. G. Spaulding من برنستون. 5- بتكين W. B. Pitkin. - 6مونتاجيو Montague من كولومبيا.

(٢) وليم ب. مونتاجيو، قصة الواقعية الأمريكية، في كتاب: فلسفة القرن العشرين، ص ٢٠٣.

يتم الإدراك في نظر الواقعية الجديدة دون وسيط مما يجعل معرفتنا للشيء الخارجي وبه صورة مطابقة لحقيقته في الخارج[1].

ويقص مونتاجيو علينا قصة الواقعية الجديدة في مقاله المذكور فيذكر أنهم كانوا جماعة من الواقعيين كتب كل منهم بحوثاً دافع فيها عن الواقعية بطريقة ظاهرة أو ضمنية، وكان أول مقالين لبيري ومونتاجيو وقد شجعها على الكتابة موقف جوزيا رويس – أستاذهما – المعارض بشدة لدرجة الهجوم العنيف على وجهة النظر للواقعية، وكان مقال مونتاجيو بعنوان «رفض الأستاذ رويس للواقعية» الذي نشره في المجلة الفلسفية في عدد مارس ١٩٠١، ثم نشر بيري مقال بعنوان «رفض الأستاذ رويس للواقعية والتعددية» في مجلة «ذي مونست» The Monist في عدد أكتوبر ١٩٠١، ومع ان أعضاء الجماعة كانوا يختلفون اختلافاً شديداً في أفكارهم الميتافيزيقية، إلا أنهم كانوا يشتركون في بعض المصادرات الإبستمولوجية والمهنجية، ويمكن إنجازها فيما يأتي[2]:

١- إن الفلاسفة ينبغي لهم أن يحذوا حذو العلماء، فيتعاونوا في العمل بدلاً من أن يعمل كل منهم بمفرده، والتعاون الذي توخوه هو أن يعرض كل منهم مقاله على إخوانه، وأن يفيد من ملاحظاتهم، ولا يشترط الحصول على موافقة جماعية على كل آرائه بل تكفي الموافقة العامة على المقال في مجموعه.

٢- ينبغي للفلاسفة أن يحذوا حذو العلماء في عزل إشكالياتهم، ومحاولة حلها واحدة واحدة، ويتم ذلك بعزل المشكلة الإبستمولوجية (مشكلة المعرفة) ودراسة العلاقة المعرفية القائمة بين أي عارف أو فاهم وبين أي شيء معروف أو مفهوم لديه، بدون إصدار حكم سابق، بل وحتي بدون التساؤل عن الطبيعة النهائية للذوات الفاهمة أو الأشياء المفهومة.

وتم طرح تساؤل مثل: هل العلاقة المعرفية شرط ضروري لحقيقة الأشياء المعروفة ؟

(١) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ص ٣٢٧ – ٣٢٨.

(٢) مونتاجيو، قصة الواقعية الأمريكية، ص ص ٢٠٣ – ٢٠٥.

٣- تكون الأشياء الجزئية (الجزئيات) موجودة حتي إذا لم نكن نحن على وعي بوجودها، فوجودها مستقل عنا.

٤- بعض الماهيات والكليات التي نعيها موجودة وجوداً ضمنياً حيث لا نكون على وعي بها وهذه هي الواقعية الأفلاطونية أو واقعية الوجود الضمني.

٥- الجزئيات والكليات الواقعة - بعضها على الأقل يدرك إدراكاً مباشراً لا إدراكاً غير مباشر - بفضل وجود صورة أو نسخة منه في العقل وتقابل واقعية توماس ريد المباشرة واقعية الصور الموجودة في العقل أو ما كان يسمي بالثنائية الإبستمولوجية عند كل من ديكارت ولوك.

وكان من بين الفلاسفة الذين تأثروا باتجاه الواقعية الجديدة «فرانز برنتانو» و «الكسيوس ماينونج» و «ادموند هوسرل» و «جورج إدوارد مور» و صمويل ألكسندر» و «برتراند رسل» و «ألفريد نورث هوايتهد» وقد حاول بعضهم تفسير العقل والمادة من خلال عمليات وقوانين طبيعية خالصة. وعلى سبيل المثال أصر جورج مور على استقلال الواقع الذهني الخارجي. وفرق بين الشيء المحسوس وفعل الإحساس ذاته. كذلك حاول صمويل ألكسندر أن يقدم فلسفة ميتافيزيقية واقعية، وصادر على أن الزمان هو أساس الواقع، وعبر هوايتهد عن ميتافيزيقا الواقع المشخص[١].

وأخيراً وضع أصحاب الواقعية الجديدة مبادئ رئيسة يرتكز عليها مذهبهم من أهمها[٢]:

١- يقوم العقل بدور إيجابي في عملية معرفتنا بالأشياء الخارجية التي تصلنا من العالم الخارجي.

---

(1) Butler, Richard, The Mind of Santayana, Henry Regnery Company, Chicago, 1955. p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

(*) هؤلاء الفلاسفة السبعة هم:

1) A. K. Rogers (yele), 2) Charles A. Strong (Columbia), 3). R. W. Sellars (Michegan), 4) A. O. Lovejoy (Johan Hopkins), 5) Durant Drake (Vessar), 6) J. B. Pratt (Williams), 7) G. Santayana (Harvard).

٢ – تقوم الذات المدركة بدور إيجابي في عملية المعرفة لأنها ليست سلبية بإزاء الموضوعات الخارجية.

٣– إن معرفة الإنسان بالموضوعات الخارجية الجزئية وقدرته على تحديدها تمكنه من الوصول إلي فكرتي الوحدة والكلية.

٢- الواقعية النقدية

وبحلول عام ١٩٢٠ أنشق سبعة فلاسفة على المذهب الواقعي الجديد وكوّنوا مذهباً أو اتجاهاً جديداً عرف في تاريخ الفكر الإنساني باسم الواقعية النقدية Critical Realism . وقد انضم إليهم جورج سنتيانا ليكتبوا جميعاً عملاً واحداً يعبّر عن أفكارهم، ويرسي دعائم مذهبهم بعنوان «مقالات في الواقعية النقدية Essays in critical realism واعتقدوا بما اعتقده الفلاسفة الواقعيون الجدد من أن الحس يدرك وجود حقائق الأشياء الخارجية، ولكن على ضوء قوانين العلوم الطبيعية وليس على ضوء صدق الحواس فقط، وبلوروا نظريتهم في المعرفة في مقولة مؤداها أن المعرفة «ليست إدراك صورة مطابقة للأشياء الخارجية، بل هي إدراك صورة معدّلة بفعل العقل الذي يمكنه أن يتجاوز الجزئيات والمحسوسات إلي الكليات»[(١)].

ومن هنا أصبحت المعرفة ممكنة إن أصبح أساسها هو إدراك الإنسان للأشياء الخارجية والموضوعات الخارجية، وبهذا الإدراك يمكن تحديد الشروط العلمية والعملية لهذه المعرفة.

واستطاع فلاسفة الواقعية النقدية وضع المصادرات الأساسية الآتية لتكون نقاط انطلاق لإقامة نظرية معرفية جديدة، وهذه المصادرات هي:

١ – هناك نوعان من الموجودات أو الكيانات Entities هما: الأشياء المادية، والأفكار.

٢ – يطابق الواقعيون الجدد بين المادي والمثالي، بينما يؤكد الواقعيون النقديون على خصوصية الوعي.

---

(١) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٣٢٩.
Butler R., The Mind of Sanlayana, pp. 49 - 50 .

٣- تتألف المعرفة من عناصر ثلاثة: الذات والموضوع والمعطيات Data أو الماهيات Essences ، والماهيات لديهم تعبير عن الموضوعات وتدل على وجودها، فهي لا تتطابق سواء مع العمليات النفسية أو مع الموضوعات ذاتها.

٤- يتم إدراك الأشياء المادية عن طريق الاستدلال العلّي، بينما تدرك الأفكار بطريقة مباشرة.

٥- تختلف الأشياء المادية عن معطيات العقل في أنها متعددة أو متكثرة[١].

وخلاصة القول تقوم الواقعية النقدية على أساس أن الحس يدرك حقائق الأشياء، ولكن هذه الحقائق لابد من إخضاعها للنقد والتمحيص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية. فهذه العلوم تعتبر المادة شيئاً حقيقياً له وجود واقعي متعين في الخارج، ولكن ما تدركه الحواس من كيفيات هو من عمل الذهن[٢].

كما يتبين لنا أن الواقعية النقدية حين تجعل الواقع مصدر معارفنا فإنها «لا تتسرع بوصف معرفتنا كلها بوصف واحد، كأنها كلها من طبيعة واحدة، بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يتشابه في أجزائها، وماذا يختلف وماذا يصور الأشياء الخارجية تصوير الشبيه لشبيهه، وماذا لا يصورها»[٣].

وهم يرون أن العملية المعرفية معقدة وذات مراحل متوسطة، بمعني أنها تتألف من عناصر ثلاثة هي: الذات والموضوع والمعطيات Data والماهيات Es-sences كما ذكرت في النقطة الثالثة من الفقرة الثالثة في هذا الفصل، وما الماهيات لديهم إلا تعبيراً عن الموضوعات، والتدليل على وجودها، فهي لا تتطابق سواء مع العمليات النفسية أو مع الموضوعات ذاتها. ويمضي بعضهم إلي تصوير الماهيات باعتبارها تجريدات منطقية (كليات). هي متعالية على الزمان والمكان، ويسبغون عليها لوناً من «الوجود المثالي» Ideal ، ويؤكدون أن هذه الماهيات (أو ما هو مثالي)، وحدها، حقة وملموسة، ومعطاه للوعي بصورة

---

(١) د. محمود زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص ١٣٩، عن د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٢٢٣.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٤١، عن د. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، القاهرة، ١٩٥٦، ص ص ٢٥، ٢٨.

(٣) المعجم الفلسفي المختصر، ص ص ٥٢٨ - ٥٢٩ بتصرف كبير.

مباشرة، أما المادي فليس إلا شيئاً في ذاته، Thing-in-itself يتعذر على المعرفة. مما يصعب على الوعي التغلغل إلي أعماق العالم الخارجي، لأنه لا يتعامل إلا مع الماهيات المثالية، التي لا تعتبر انعكاساً لظواهر العالم الخارجي، وإنما هي مجرد رموز لها. وقد أدي هذا كله بالواقعيين النقديين إلي القول بالثنائية Dual-ism واللا أدرية Gnosticism ولم تكن الواقعية النقدية اتجاهاً واحداً متجانساً، بل كانت ككل التيارات تحتوي في ذاتها الداخلية على عناصر متباينة وأحياناً متناقضة.

فكانت الواقعية النقدية مثالية ذاتية، وفي ذات الوقت تنطوي على عناصر مادية، كما كانت أيضاً تحتوي على عناصر مثالية موضوعية، وفي الثلاثينيات من القرن العشرين بدأ هذا التيار الواقعي النقدي في الانحسار رويداً رويداً عن مسرح الفكر الإنساني ولكنه لم يذوى تماماً، ولم يتلاشي كلية فما زالت آثاره باقية حتي اليوم شاهدة على محاولة أصحابها شق تيار جديد من بين تيارات أخري أثبتت قصرها عن أداء الدور المنوط به إليها.

تعقيب:

الواقعية اتجاه يسود ويتم تناوله وتداوله في مجال نظرية المعرفة، وقد جاء رد فعل للتصورات الميتافيزيقية التي سادت الساحة الفلسفية.

مرت الواقعية بعدة مراحل تطورية بدأت بالواقعية الساذجة وهي نظرة الرجل العادي إلي الموجودات الخارجية، الذي يأخذ بظاهر الشيء ولا يحاول النفاذ إلي بواطن الأمور؛ لذلك انتقلت الواقعية من مرحلة السذاجة المفرطة إلي مرحلة الواقعية الجديدة ثم إلي مرحلة الواقعية النقدية التي أفادت من تطور العلوم خاصة العلوم الطبيعية، وتجاوزت بذلك مراحل دنيا إلي مراحل عليا، ولكن سنة الحياة التبديل والتحويل والتطور أبت إلا أن تحقق مسيرتها فتطورت في صور شتي متجاوزة بذلك مرحلة الواقعية النقدية.

والواقعية بجميع أشكالها ومراحلها ضرورية لفهم تطور رؤي الإنسان إلي الوجود ومحاولة إدراك الكون في نظرية معرفية محددة، لها معاييرها ومقاييسها الخاصة، ولكنها لا تريد أن تضحي بوجود الطبيعة في سبيل الذات، فإذا كانت الفلسفة المثالية تصر على قراءة الطبيعة من خلال العقل أو الذات وتربط وجود

الأشياء المادية بهذه الذات، فإن الفلسفة الواقعية بما فيها النزعة الوضعية - خاصة تلك التي قام بها أوجست كونت - تميل إلي الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء، وهي وإن كانت لا تنكر أمر الذات في عملية الإدراك، إلا أنها لا تريد أن تفهم العلاقة القائمة بين الذات والعالم أو الأشياء على أنها فلسفة تسير في اتجاه واحد من الذات إلي الأشياء فقط. هذا فضلاً عن تغاضيها عن ما هو متناقض وسلبي في عالم الواقع(*).

(*) للمزيد انظر:

١ - يحيى حامد هويدى، أضواء على الفلسفة المعاصرة، مكتبة القاهرة الحديثة، طبعة أولى ١٩٥٨م.

٢ - حسن حسن محمد، النظرية النقدية عند هربرت ماركوز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣ م.



الفصل الثالث

الفلسفة التحليلية



الفصل الثالث

الفلسفة التحليلية

مقدمة

تسمي كل فلسفة أو اتجاه فلسفي أو نزعة فلسفية بما يغلب عليها من اتجاهات ويحكمها من مبادئ، فالفلسفة التحليلية يغلب عليها التحليل وإن كانت تعرف التركيب ولا تنكره، والفلسفة التجريبية عرفت العقل ولم تنكره، ولكنها أنكرت أن يكون بالعقل أفكار فطرية، ولكن تأتيه أفكاره من الواقع الحيّ ومن التجربة المعاشة، من احتكاك البشر بالواقع وبالطبيعة وبالآخرين فتتولد المعاني ويكتسب الإنسان المعرفة، ثم يأتي دور العقل في التنظيم والتركيب والترتيب والحفظ والاسترجاع، وعرفت الأنساق التركيبية في فلسفة التحليل وجعلته الخطوة الأولي ولكنها ليست الأخيرة، فبعد التحليل يأتي التركيب واستخراج المبادئ والنظريات. وعرفت الفلسفة المثالية والعقلية التجربة ومدي أهميتها في الحياة ولكنها من منظور إيماني رأت أن العقل كان يعيش في عالم آخر، عالم المثل، أو في جنات عدن واكتسب هناك المعرفة وأحاط بالأفكار، ولكنه نسيها، فيأتي الاحتكاك بالواقع لكي يذكره بها، وتأتي التجربة فتستثير أفكاره الكامنة كالبركان الخامد تأتيه لحظة استثارة فينهض عملاقاً.. ولكن إذا كان البركان يحطم ويدمر، فإن العقل يبني ويعمّر، من هنا فسوف نلقي بعض الضوء على الفلسفة التحليلية حتي نتبين معانيها، وتاريخها، وروادها، ونتائجها.

أولاً: معنى التحليل لغة واصطلاحاً:

يأتي «التحليل» Analysis بمعني رد الشيء إلي عناصره المكونة له مادية كانت أو معنوية. ويستعمل أصلاً في الكيمياء والعلوم الطبيعية كما يستعمل في تحليل الذكاء وغيره من الظواهر النفسية في مجال علم النفس. وحلّ العقدة يحلها حلاً أي فتحها ونقضها فانحلت.. والحلّ، حل العقدة[1].

---

(١) انظر: * ابن منظور، لسان العرب، الجزء ٤، ص ٢٠٦.

* مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي الفقرة، ص.

ويأتي التحليل(*) بمعني ارجاع الكل إلي أجزائه، فإذا كان الشيء المحلل واقعياً سمي التحليل حقيقياً أو طبيعياً، وإذا كان ذهنياً سمي التحليل خيالياً أو معنوياً، ويمثل التحليل الكيميائي النوع الأول، بينما يمثل تحليل سجايا بطل من أبطال الروايات أو شخصية ما من شخصياتها النوع الثاني.

ويكن أن ينقسم من ناحية أخري إلي تحليل تجريبي Experimental analysis وتحليل عقلي Rational analysis، ويستخدم الأول في المنهج التجريبي وتمثله مراحله المختلفة من ملاحظة وفرض للفروض والتجربة وغيرها، بينما يستخدم النوع الثاني في التحليل العقلي أو الرياضي مثل استنباط قضية من قضية أخري ينتج عنها نتيجة أو فرض قضية محلولة، أي فرض المعلوم مجهولاً، والمجهول معلوماً، بينما الحكم التحليلي Analytical judgement عند كنط يقصد به القضية الحملية التي يكون فيها المحمول داخلاً ومتضمناً في الموضوع، وهو يخالف الحكم التركيبي Synthetic Judgement عنده والذي يعني أن يكون المحمول زائداً على ما يتضمنه الموضوع. وهناك الهندسة التحليلية Geometry analytic وهي العلم الذي يعبّر عن الأشكال والخواص الهندسية بالمعادلات الجبرية، كما هي عند ديكارت، وتختلف عن الهندسة التركيبية التي تعتمد على الحدس في أحكامها. كما أن هناك العقل التحليلي analytical Esprit / Mind عند علماء النفس وهو العقل الذي يفطن لأجزاء الشئ، والعقل التركيبي Synthetic Esprit / Mind الذي يدرك مجموع الشيء يفطن أجزائه[1].

ويرتبط التحليل بالتركيب Synthesis في عملية جدلية واحدة، وهما لفظان أو لفظتان أو مصطلحان فلسفيان يدلان على تقسيم الكل، عملياً أو ذهنياً، إلي أجزاء وعلى تأليف الكل من أجزائه، ولا تختص بهما الفلسفة فقط، بل إنهما عمليتان تدخلان في دراسات أخري مثل الكيمياء والفيزياء والهندسة والحساب والرياضيات، وعلوم النفس والاجتماع وغيرها كثير.

(*) التحليل في الإنجليزية Analysis، وفي الفرنسية Analyse، وفي اللاتينية Analytice، وفي اليونانية Analusis.

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٥، (بتصرف).

* Duhamel, Les méthodes dans les Sciences du raisonnement, I, 41. :عن

* Descartes, Discours de la méthode, II, 6.

إذاً فالتحليل كما يرتبط بالتركيب، يرتبط أيضاً بمقولتين فلسفيتين أخريتين، هما: الجزء والكل اللذان يدلان على العلاقة بين مجموعة أشياء أو عناصر متقاربة أو ذات موضوع واحد وبين الرابطة المشتركة التي تضم هذه الأشياء، مما يجعلها تكتسب صفات عامة لم تكن لها وهي متجزئة ومتفردة، فضلاً عن دخولها تحت قوانين مشتركة ما كان لها أن تدخل تحتها لولا اكتسابها لصفات جديدة قبل أن تتشكل في صورة «الكل» Whole أو Holism وتصبح وهو (أي الكل) في نسيج واحد متكامل Integrated. ومثال ذلك عنصري الكيمياء الصوديوم والكلور، فكل منهما على حـدة لا يتمتع بصفات تركيبهما معاً في وحـدة واحـدة هي «كلوريد الصوديوم» أو كلور الصوديوم أو ما نسميه بملح الطعام. «فالمذهب الكلي Holism» (من اللفظ اليوناني Holos) يأتي بمعني كل ويـري أن العالم يسير وفقاً لعامل الكلية الغيبي الممتنع على المعرفة، ويخضع لعملية تشكل كليات جديدة»[1].

وهذا ما نراه أيضاً في شتي المجالات فكل منا فرد يتمتع بمزايا تختلف عن الآخر فإذا أصبحنا أزواجاً أصبحنا نشكل أسرة ناقصة أو كاملة لها صفات مختلفة عن صفات الفرد الواحد، فإذا اندمجت الأسر تكونت القري والأقوام والدول والأمم والحضارات ولكل من هذه المسميات صفاته التي ينفرد بها عن غيره.

ويجنح الفلاسفة بصفة عامة نحو تحقيق هدفين، **الأول**: تركيب الأنساق الميتافيزيقية والمنطقية والأخلاقية. **والثانى**: توضيح أهمية الأفكار أي تحليلها. ولما لم يكن هذا ليتم بصورة قاطعة لأن ما نعتبره تركيباً في ناحية يعد تحليلاً في ناحية أخري. وعلى سبيل المثال «جمهورية أفلاطون» Plato's Republic يمكن أن نعتبرها تركيباً من حيث أنها تسعي لتنظيم المجتمع تنظيماً عقلياً سليماً، ويمكن أن ننظر إليها باعتبارها تحليلاً لفكرة المجتمع. ونفس الموقف نقفه بإزاء الأخلاق الأرسطية Aristotle's Ethics هي تركيبة من حيث بناء الأفكار فإقامة صرح أخلاقي متين، وهي تحليلية إذا نظرنا إليها كأفكار مفردة تتناول «الفعل الإرادي» Voluntary action، والفضيلة Virtue والرزيلة Vice واللذة Pleasure وغيرها من الأفكار الأخلاقية.

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، مادة الجزء و« الكل »، ص ص ١٧١ - ١٧٢.

والتحليل أسلوب أو منهج نستخدمه في دراسة الموضوعات على اختلاف اتجاهاتها ومادتها. نقوم فيه بفرز أجزاء معينة من الكل، ودراستها على حدة. مثلما ننزع قلب الإنسان من صدره لدراسته دراسة منفردة، ومع أننا ننتزع الأجزاء انتزاعاً من روابطها العامة «من الكل»، ونعزلها عن تفاعلها مع باقي الأجزاء، ومع الكل بما هو كل، فإن النتائج التي نصل إليها هنا تكون مجردة Abstract، وبالطبع لابد وأن تتصف بالنقص، ومع كل هذا فإن التحليل منهج ضروري ومرحلة من مراحل الخروج نحو معرفة الكل ضرورية.

فإذا أردنا استعادة الكل في الذهن في صورة كلية، لها تحديداتها وعلاقاتها المتعددة، وصفاتها المحددة، فإننا نلجأ إلي التركيب، وكما ذكرت فإن التحليل والتركيب مرحلتان متكاملتان في سلم المعرفة «ففي مرحلة التحليل نفرز في الموضوع الصفات، التي تجعل منه جزءاً من الكل، وذلك استناداً إلي التصور التركيبي، الأوليّ والتمهيدي، عن الكل، أما في مرحلة التركيب فإننا نعي الكل مؤلفاً من أجزاء، مترابطة على نحو معين وبفضل ذلك يتم التحليل، فى مجرى المعرفة، من خلال التركيب، ويتم التركيب من خلال التحليل، والتركيب وثيقا الصلة بباقي العمليات الذهنية مثل التجريد Abstraction والتعميم Generalization، إلخ ..»[1].

كما يذكر أن التحليل إنما يأتي على ضربين: تحليل نظري وتحليل واقعي. الأول يجري في داخل الذهن فحسب. والثاني يتم في واقع التجربة. وينبغي التفرقة بين التحليل والقسمة Division من حيث أن التحليل يؤدي إلي اكتشاف العناصر والأصول، ومن ثم فإنه يعرفنا بالعلة Cause. أما الأجزاء في القسمة فمقدارها من التركيب يساوي تماماً مقدار الأصل المحلل، ولهذا فإن القسمة لا تفسر شيئاً (وتقال القسمة في مقابل التركيب).

أما التحليل في المنطق Resolution فهو تحليل الكل إلي أجزائه وتحليل القضية إلي أبسط منها. وقد لجأ كنط إلي التحليل الترنسندنتالي Transcen-dental analytic ويقصد به تفسير الأحكام العلمية Scientific Judgements أي الأحكام التركيبية القبلية ،وينقسم التحليل الترنسندنتالي إلي قسمين: تحليل

---

(1) Nowell - Smith, p. H., analysis, in. The Concise encyclopedia. P. 7.

وأيضاً: المعجم الفلسفي المختصر، ص ص ١١٥ - ١١٦.

المعاني وتحليل المبادئ. يدور تحليل المعاني على ثلاثة محاور، المقولات Categories ، واستنباط المقولات، والرسم الترنسندنتالي(*) . أما تحليل المبادئ فيتوصل إليه كنط من تحليل المقولات[١] .

وهناك التحليل النفسي Psychoanalysis وهو منهج ابتدعه سيجموند فرويد Segmund Freud (١٨٥٦-١٩٣٩) لدراسة أعماق الحياة النفسية وعلاج اضطراباتها ويقوم على دعائم ثلاث:

١- تداعي الأفكار الحر Free Association حيث يقوم المريض باسترجاع -وذلك بدرجات متفاوتة من المقاومة من جانبه - بعض الذكريات المنسية التي تشير بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلي خبراته المتصلة بأعراض مرضه.

٢- تحليل الأحلام بتفسير رموزها في ضوء شخصية المريض وظروف حياته.

٣- التحويل - والتحويل في علم النفس مقصود به انتقال مشاعر المريض العقلية - أثناء التحليل من المواقف أو الأشخاص التي ابتعثتها أصلاً، ودورانها حول شخص المحلل نفسه، ويتخذ صوراً مختلفة مثل الحب والثقة والإعجاب وهذا التحويل تحويل إيجابي، أو إلي الكراهية، والريبة، والعدوان وهو التحويل السلبي[٢] .

ويقول فرويد «إن التحليل النفسي وليد الضرورة الطبيعية، فهو يرجع إلي الحاجة لإسعاف ضحايا الأمراض العصبية الذين لا يمكن أن يسعفهم العلاج عن طريق الراحة أو الحمامات، أو الكهرباء[٣] .

وقد أطلق أرسطو من قبل مصطلح «التحليلات» (أنالوطيقا) Analytics على التحليل المنطقي، وينقسم إلي التحليلات الأولي وموضوعها أجزاء

(*) الرسم الترنسندنتالي أو التخطيطي Scheme هو طريقة كلية لتصور المقولة علي نحو حسيّ تقوم به المخيلة المبدعة. فمثلاً الرسم التخطيطي للجوهر هو «بقاء كمية المادة».

(١) د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٨١.

(3) Freud, Segmund, Psycho-analysis and Religious origins, vol, 5, p. 92.

القياس والبرهان، والتحليلات الثانية وموضوعها ماهية العلم وخصائص البرهان، بينما هو عند كنط أحد قسمي المنطق والقسم الثاني هو الجدل.

والمنطق الصوري تحليلي يهتم بتحليل القياس إلي أشكاله وضروبه، ولا يمانع أرسطو من أن يشمل تحليل القياس أيضاً تحليله إلي قضايا والقضايا إلي ألفاظ.

وقد استخدم هاملان المنهج التحليلي Analytic Method ليدل به على جملة العمليات المنطقية التي يقوم بها الفكر مثل الحكم والاستقراء والقياس، ويقابله المنهج التركيبي وهو منهج يبدأ من القضية ثم ينتقل منها إلي نقيضها، ثم إلي المركب منهما[1].

* ولبيان معني التحليل أكثر لابد لنا أن ننظر إلي الجانب المقابل أو الوجه الثاني للعملة وأعني به «التركيب» Synthesis(*). الذى يعني الانتقال من المعاني البسيطة إلي المعاني المركّبة، ويقول ديكارت بصدد القاعدة الثالثة من قواعد المنهج: «أبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتي أصل إلي معرفة أكثر الأمور تركيباً». ويقول كورنو Cournot عن كتاب كوندياك(*)، في كتابه «المقالات» Essai (ص ٢٥٦) «إنــه تركيبي، إذ يفترض تمثالاً حيّاً داخل تمثال من الرخام ثم يتصور نشوء القوي العقلية، والقوي الإرادية وحصول التمثال عليها بفعل التركيب».

أما التركيب عند كنط فيتمثل في الحكم التركيبي وهو نوعان: حكم تركيبي ذاتي مثل قولي «السكر حلوٌ (وأعني أنه حلو في مذاقي أنا) هذا الحكم لا يضطر غيري إلي تصديقه لأنه عبارة عن وضع نسبة بين إحساسين في الحال الراهن. وحكم تركيبي موضوعي أو أوليّ مثل قولي: ضوء الشمس يسخّن الحجر. هذا الحكم صادق بالنسبة إليّ وإلي أي شخص آخر لأنه يعبّر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول.

بينما أطلق هربرت سبنسر مصطلح «الفلسفة التركيبية» على مجموع

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٨٠ عن:
*Hamelin, Essai Sur les éléments Principaux de la représentation, I, 1. A.

(*) Synthése, (F.).

مؤلفاته وهي: المبادئ الأولي، ومبادئ البيولوجيا، ومبادئ السيكولوجيا، ومبادئ علم الاجتماع، ومبادئ الأخلاق(*).

وقد أخذ الوضعيون المنطقيون بوجهة نظر في المنطق ووسائل التحليل إلا أنهم استخدموها لهدف آخر تماماً، فبينا بحث رسل عن نظرية ميتافيزيقية صادقة، اعتبر الوضعيون أن كل أنواع الميتافيزيقا لغو Non-sense. وشرعوا في وضع حد فاصل يفصل تماماً بين الميتافيزيقيات، وبين العلم الطبيعي. إذاً فقد استخدم التحليل أول الأمر من أجل حذف والغاء الميتافيزيقيات، ثم من أجل توضيح لغة العلم. وكلمة «الحذف» elimination المستخدمة هنا تؤخذ بمعني واضح ومستقيم لا التواء فيه أكثر مما بينها رسل، فلم يعلم رسل بأن الأشياء التي حذفها منهجه التحليلي بنصل أوكام لا توجد بالمعني العادي، إلا أنه ذكر أنها ليست بكافية من وجهة النظر الميتافيزيقية «الماء موجود» Water exists ولكن لأنه مكوّن من أوكسجين وهيدروجين فهما ليست جزءاً من النسيج الكلي للكون(*).

وهذا واضح من كلمة «ماء» التى يمكن أن يحل محلها الرمز أو المعادلة ، يد ٢ أ ، (H_2O). وهذا ما حاول أن يوضحه لنا الوضعيون عندما قالوا: إن الكلمات والنظريات التى يستخدمها الميتافيزيقيون لغو ولا معنى لها (*).

وطالما أن كل أنواع الميتافيزيقا بما فيها النظرية الذرية عند رسل يجب إلغاؤها، فقد تأسست بناءً عليها أنواع جديدة من التحليل، حيث ثبت أن الصدق الميتافيزيقي ليس فقط صدقاً يصعب مناله، ولكنه أيضاً هدف يستحيل الحصول عليه(١).

ثانياً: الفلسفة التحليلية نظرة تاريخية

ذكرت في المقدمة أنه ما من فلسفة مهما كان تصنيفها ظهرت على مرّ التاريخ إلا أنها كانت تنطوي على تحليل ما، فهذا سقراط كانت كل فلسفته

(*) كتاب كوندياك، «في الإحساسات».

(*) انظر: قاموس أندريه لالاند.

(*) It is not part of the ulimate furniture of the Universe.

(*) Were literally nonsensical.

(1) Nowell - Smith. analysis, p. 8.

التي وصلتنا على يد تلميذه أفلاطون ما هي إلي تحليلات عامة لكل لفظ أو سلوك، وقد استخدم منهجاً جدلياً (ديالكتيكيا) من أجل توضيح المعاني العامة، وخاصة المعاني الأخلاقية، من أجل أن يكون ميسراً، لأنه بدون معاني عامة متفق عليها يصعب الاتفاق فيما بين الناس ويصعب إقامة العلم كما يجب أن يكون.

واستخدم سقراط منهجه الجدلي بطريقة عكسية، أي أنه كان يبدأ من النتائج لكي يصل منها إلي المقدمات، أي من المواقف الجزئية للسلوك الأخلاقي إلي الفروض التي تكمن في صميم تلك المواقف، مثل تحليله لمعني الخير أو الفضيلة أو التقوي وغيرها في محاورة «أوطيفرون» فقام بتحليلها «بقصد توضيح معناها أو الوصول إلي معرفة ماهيتها، أي تحليل المواقف الجزئية المتعلقة بالسلوك التقي أو الفاضل للوصول إلي مبدأ عام كامن وراءها جميعاً»[1].

وكان أفلاطون يسير على نهج أستاذه سقراط. فعمد إلي تحليل أقوال من سبقوه من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل إلي آراء السوفسطائيين ومحاولة بيان فساد آرائهم، ومناقشة آراء أستاذه مناقشة تحليلية جدلية، ونجد التحليل واضحاً تماماً في كثير من محاوراته مثل «الجمهورية» التي حلل فيها طبقات الدولة وشؤون الحكم والسياسة، وقام بتحليل المعرفة في محاورات «فيدون» و «تيتبت» حتي يعطي للعلم أساساً متيناً - يجهز به على مذهب الإيليين. وتقسيمه للوجود إلي عالمين : عالم المثل وعالم المحسوسات، مما يترتب عليه أن وجود الإنسان ينقسم إلي عالم الدنيا وعالم الآخرة، وغير ذلك من المسائل التي تعرض لها أفلاطون بالشرح والتوضيح والتحليل[2].

واستخدم أرسطو منهج التحليل فى كثير من أعماله خاصة الرياضيات والمنطق الصوري، فقام بتحليل القضايا إلي عناصرها الأولي: موضوع

---

(١) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولي، ١٩٨٠، ص ٢٢٨.

(٢) انظر: * د. يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية، قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ١٩٩٨م، ص ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

* د. يوسف حامد الشين، مدخل جديد إلي علم التفسير (الفلسفة)، توزيع دار الأندلس، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ص ص ٨٦ - ٨٨.

ومحمول ورابطة تظهر في اللغات الأجنبية وتختفي في اللغة العربية، وتحليل القياس إلي أنواع وضروب، وإلي مقدمات كبرى وصغرى وحدود وسطى، بل وتحليل النتائج التي يصل إليها عن طريق الانتقال الصحيح من المقدمات إلي النتائج. كما استخدم التحليل أيضاً في تحليل مفهوم الأخلاق في كتابه «الأخلاق النيقوماخية». وتحليل عناصر المعرفة وعناصر الوجود وغيرها من المسائل المهمة.

وفي العصور الحديثة بدأها **ديكارت** بالتحليل على نحو واضح وصريح، فلقد ركزت فلسفة ديكارت على تحليل القضايا الأساسية التي انشغل بها الناس في أوروبا أثناء مرحلتها الانتقالية من العصور الوسطي بظلامها ورجعيتها إلي العصور الحديثة بتنويرها وإحيائها لروح النقد والتحليل، هذه القضايا الأساسية التي شغلت القوي الفكرية هي: قضايا العلم، وقضايا الدين، وقضايا الأخلاق، وبدون أن يقوم ديكارت ومن تبعه من المدرسة العقلية بفصل بعضها عن البعض الآخر، بل إنها عولجت في وقت واحد، ومن أجل التوفيق بينها في زمن تتضارب فيه العقول والأفكار، وقد ساعد ديكارت ومن اتبعه من الفلاسفة العقليين على تحليل هذه القضايا والإشكاليات منهج الشك المؤقت الذي أخذه عن المفكر أبي حامد الغزالي(١).

ولم يتخل **جون لوك** – على الرغم من اتجاهه التجريبي – عن استخدام التحليل منهجاً لدراسة المعرفة الإنسانية في معناها التقليدي، «فتحليله للمعرفة أدي به إلي تحليل الفكر والواقع واللغة وتحليل الفكر من حيث أن المعرفة الإنسانية إنما تتكون من مجموعة من الأفكار، والواقع من حيث أن كل الأفكار التي توجد في الذهن إنما تستمد أصلها من الواقع عن طريق التجربة «فلا وجود لشيء في العقل ما لم يكن موجوداً من قبل في التجربة الحسية»، واللغة وألفاظها من حيث هي أداة للتعبير عما يجول في ذهن الإنسان من أفكار»(٢).

وقد توصل جون لوك إلي بعض النتائج المهمة بالنسبة لفلسفة التحليل المعاصرة، أهمها:

---

(١) د. يوسف الشين، الفلسفة المثالية، ص ص ٣٨٣ – ٣٨٤.

(٢) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة، المعاصرة، ص ص ٢٢٨ – ٢٢٩.
وأيضاً للمؤلف: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلي هيوم.

١ – إن بعض الألفاظ تستخدم أحياناً بدون دلالة تشير إليها في الواقع لأن الإنسان أحياناً ما يستخدم بعض الألفاظ التي تعلمها من البيئة المحيطة به بدون أن يدرك مدلولها الحقيقي تماماً.

٢ – أن هناك نوعين من القضايا:

أ – قضايا لا تفيد معني أو خبراً جديداً Trifling ليس لها أهمية في زيادة المعرفة، مثل قضايا الهوية التي تؤكد أن الشيء هو هو ولا يكون إلا نفسه، وبعض القضايا التي يكون محمولها تعريفاً لموضوعها مثل «الرصاص معدن». وقضايا القضايا التي يكون محمولها جزءاً من تعريف الموضوع مثل قولنا: «الذهب قابل للذوبان في الماء الملكي».

ب – قضايا اخبارية التي تفيد خبراً جديداً مثل قولنا: «الإنسان يعبد الله تعالي» أو «الإنسان ينام إذا تعاطي مخدراً».

ولم تسلم الفلسفة التحليلية التجريبية عند لوك وهيوم من نقد أصحاب الاتجاه المثالي «لأن الوحدات الأولية التي ترتد إليها المعرفة في نظرهم كانت دائماً أقرب إلي الوحدات البسيطة أو الذرات القائمة كل واحدة منها على حدة، ثم ترتبط هذه الوحدات المعرفية البسيطة بعلاقات فتنشأ عنها الأفكار المركبة» (١) .

أما في الفلسفة المعاصرة والتي أري أنها بدأت مع بداية القرن العشرين، فترجع بداية التحليل فيها – كما يعتقد تشارلز ورث في كتابه «الفلسفة والتحليل اللغوي (١٩٥٩)» (٢). إلي ظهور المقال الذي كتبه «جورج إداورد مور George Edward Moore عام ١٩٠٣ بعنوان «دحض المثالية» Refutation of Idealism والذي ثار فيه ضد فلسفة هيجل ومن تابعه من الهيجليين كما ثار فيه ضد المثالية الجديدة بعد هيجل والمثالية الفيزيائية التي تميل نحو استخدام انجازات العلم المعاصر في دعم رؤية العالم المثالية. ويعتبر لينين هو أول من أدخل هذا المصطلح في كتابه «المادية ومذهب نقد التجربة»، فضلاً عن النزعة التوماوية الجديد والشخصانية وغيرها(٣).

(١) نفس المرجع السابق، ص ص ٢٣١ – ٢٣٢ .

(2) Charlesworth, Philosophy and linguistic Analysis, pp. 11-12.

(٣) المعجم الفلسفي المختصر، مادة المثالية الفيزيائية، ص ٤٣٤ .

وتكمن أهمية جورج مور في المنهج التحليلي الذي استخدمه ببراعة فائقة في حل إشكاليات الفلسفة خاصة ما يتعلق منها باللغة، مما شجع زملاؤه من الفلاسفة على اتباع طريقته خاصة رسل الذي اتفق مع مور في الثورة على فلسفة هيجل الخاصة بالمطلق وإعلاء شأن العقل والدولة، وفي استخدام منهج التحليل، وعلى الرغم من اهتمام رسل أكثر من مور بالمنطق وارساء دعائم المنطق الرياضي، إلا إنه اتفق معه في القول باستقلال الواقع عن المعرفة، ورفض ما قال به كنط من مقولات أوليّة وحدوس حسية تشكل التجربة ولكنها لا تشكّل العالم الخارجي المعاش.

ثم انضم لودڤيج فتجنشتين إلي ركب فلسفة التحليل وساير فلاسفتها مور ورسل في الأخذ بها حتي أن كتابه «رسالة منطقية فلسفية» (١٩٢٢) يقوم على أساس منهج رسل في التحليل، فضلاً عن ميتافيزيقاه التي تحولت من ميتافيزيقا صريحة عن طبيعة العالم، إلي نظرية واضحة عن اللغة.

وقبل أن نمضي في عرض أهم أفكار الفلاسفة المعاصرين عن الفلسفة التحليلية، نعرض أهم سمات فلسفة التحليل المعاصرة وهي كالآتي[1]:

١- تعتبر فلسفة التحليل ثورة في تاريخ الفكر الفلسفي حيث حولت اهتمام الفلاسفة من البحث في مجال الموضوعات والأشياء إلي مجال البحث في الألفاظ والعبارات التي يقول بها رجال العلم والفلسفة، وبهذا تحولوا إلي أن يكونوا «فلاسفة للفلاسفة» على حد قول تشارلز ورث.

٢- لم تكن فلسفة التحليل تنتمي إلي مدرسة فلسفية بعينها لعدم وجود مبحث معين مشترك بين فلاسفة غير المنهج التحليلي ذاته.

٣- العداء الشديد للفلسفة المثالية، ومن هنا ندرك سبب هجوم رسل ومور على هيجل، فمعظم الفلسفة المثالية - فى نظر فلاسفة التحليل - يعتبرون عن قضايا فلسفية بألفاظ ليس لها معني ومن ثم فقضاياهم «لا ترتفع إلي مستوي القضية ذات المعني التي يمكن أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب». وهم بهذا يتفقون مع فلاسفة الوضعية المنطقية.

٤- اشتغل معظم فلاسفة التحليل بالرياضيات مما حّفزهم على الدعوة إلي الدقة والوضوح التي يجب أن تتحلي بها لغة الفلسفة مثلما في لغة الرياضيات، وهذا ما دعا إليه رسل ورامزي وڤتجنشتين.

---

(١) انظر: د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

٥- أجمع فلاسفة التحليل على أهمية اللغة وتحليلها وتوضيحها، فقد رأي فتجنشتين أن أغلب إشكاليات الفلسفة وتناقضاتها إنما يرجع إلي سوء فهم منطق اللغة، مما يعني تنامي الشعور الإنساني والحسي الفلسفي نحو اللغة.

٦- اتجاه فلسفة التحليل نحو تفتيت إشكاليات الفلسفة إلي أجزاء لمعالجتها جزءاً جزءاً.

٧- خاصيتها المعرفية.

٨- المعالجة المشتركة بين الذوات (أو البين ذاتية) (Inter-Subjective) لعملية التحليل، مثلما نري في الفيتومينولوجيا والوجودية[١].

مما سبق يتبين لنا أن الفلسفة التحليلية ثورة فكرية فلسفية قادها مور ورسل وفتجنشتين ضد الفلسفات المثالية وبالأخص فلسفة هيجل، بينما تولي قيادة هذه الثورة في الجامعت الإنجليزية فرنسيس برادلي.

وقد اهتمت فلسفة التحليل بالطابع المعرفي الذي يؤدي إلي الكشف عن العالم الخارجي، أي بالفلسفة العلمية، ولكن يجب ألا نسمي الفلسفة التحليلية «علمية» لأن هناك من التحليليين من لم يحاول جعل الفلسفة علماً مثل مور فتجنشتين (المتأخر) وفلاسفة اللغة العادية في أكسفورد، كما أن الماركسية تدّعي أنها فلسفة علمية وعلى الرغم من ادعائها فهي ليست فلسفة تحليلية، فالفلسفة التى تبحث فى المعرفة تهدف إلي البحث والوصول إلي الحقيقة، أما غير العلمية فهي تهدف إلي مساعدة الإنسان لكي يعيش.

ثالثاً: اللغة وفلسفة التحليل

اهتم الفلاسفة منذ البدء بتحديد معاني الألفاظ وما يقابلها من أشياء أو معاني بغرض ارساء دعائم العلم وقيام المعرفة الصحيحة وتحقيق التواصل الدقيق بين بني البشر، وقد أشرت كثيراً إلي ما قام به سقراط[٢] من مجهود مضني من أجل تحديد معاني الألفاظ بحيث يتفق الناس على هذه المعاني لكي تؤدي دورها المنوط بها، إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط. ولم

---

(١) أضفت السمات الثلاث الأخيرة من كتاب، د. محمد مهران، المدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، ص ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٢) انظر للمؤلف، فلسفة اللغة : نشأتها، وتطورها، وأهم روادها.

تتوقف هذه المحاولات عند حد، فرأينا كيف حاول ديكارت تحليل المفاهيم واعتبرها خطوة تحضيرية لبناء نسق من المعرفة على أساس الأفكار الواضحة والمتمايزة Clear and distinct ideas التي تحصل عليها بأسلوب التحليل.

وكيف استخدم باروخ سبينوزا المنهج التحليلي لكي يشيّد بناءه الفلسفي ويرد إليه العالم، فوجده في الأنموذج الهندسي The geometrical model وهو نموذج تحليلي يتكون من عدد صغير من التعريفات Definitions والبدهيات Axioms . وعندما وجد ليبنتز الفوضى في استخدام اللغة حاول الدعوة لإيجاد لغة جديدة اصطناعية مستعارة من الرياضيات لكي تتصف مثلها بالدقة. والوضوح والتمايز، وعلى الرغم من فشلها إلا أنها تبين مدي أهميتها والحاجة إليها، وكأنه كان يستلهم دعوة چورچ بركلي في كتابه «مبادئ المعرفة الإنسانية» (١٧١٠) من أجل لغة واضحة ومصطلحات محددة تمنع حدوث الإشكاليات المتزايدة في الفلسفة، وتمنع الخطأ والغموض.

وعلى الجانب الآخر اتجه الفلاسفة الإنجليز نحو الشك في امكان قيام الميتافيزيقا بعد أن رأوا مدي التردي الذي وصلت إليه الميتافيزيقا التقليدية، فاهتموا أكثر بالتحليل أي تحليل الفكر والخبرة وردهما إلي عناصرها الأولي، وسوف نراها متمثلة في اثنين من أكبر فلاسفتها چورچ مور وبرتراند رسل، فضلاً عن الفيلسوف النمساوي لودڤيج ڤتجنشتين وغيرهم كثيرون.

واللغة لا تعتبر وسيلة للاتصال فقط بل هي وسيلة لأغراض كثيرة فهي هدف وغاية في حد ذاتها. وهذا ما أخذ به الفلاسفة التحليليون، والفيلسوف التحليلي يهتم بدراسة اللغة من حيث ما تؤديه من أدوار معرفية من أجل معرفة أكثر بعالم الواقع المعاش، بينما يهتم الفيلسوف التأملي بدراسة اللغة من حيث نشأتها والنظريات التي تفسر هذه النشأة، إنه يهتم بأصولها الأولي التي لا تهتم الفيلسوف التحليلي، وبهذا يمكن أن نطلق على الفيلسوف التحليلي أنه فيلسوف برجماتي يهتم بالثمرة القريبة ولا يهتم بالأصول والمنابت التي تهم علماء وفقهاء اللغة ودارسو النحو وواضعو المعاجم، وكلا الفريقان قاصر النظر لأن دراسة اللغة لها جناحان: الأصول والاستخدام اليومي لها.

هذا وبسبب اختلاف الفلاسفة في وجهات نظرهم بالنسبة لدراسة اللغة -ولعل في هذا الاختلاف رحمة - انقسموا إلي فريقين، يطلق على الفريق الأول أصحاب اللغة العادية، وعلى الفريق الثاني أصحاب اللغة الاصطناعية.

يذهب أصحاب اتجاه اللغة العادية Ordinary Language أمثال مور وفتجنشتين إلي أن السبيل لتجاوز الإشكاليات الفلسفية هو استخدام اللغة العادية الملائمة للعمل الفلسفي وهي اللغة الجارية التي يتكلمها الرجل العادي أو رجل الشارع في حياته اليومية كما يتكلمها الفلاسفة والعلماء في غير أوقات بحثهم. من أجل ذلك استخدم الفلاسفة الإنجليز المعاصرين، فلسفة التحليل منهاجاً وموقفاً ثابتاً، متخذين بناءً على هذا المنهج موقفين فلسفيين هما الواقعية والتعددية، فالواقعية تري أن للعالم الخارجي وجوده المستقل عن وجود المدرك (بكسر الراء) له وهو الإنسان، بينما تريالتعددية Pluralism أن العالم مؤلف من أشياء جزئية عديدة يستقل بعضها عن البعض الآخر، وأن لكل شئ صفاته وخصائصه التي تميزه، وأن بين الأشياء علاقات معينة، وأن هذه العلاقات خارجية أي ليست جزءاً من طبيعة هذا الشيىء، أو ذاك[١].

وتعتمد فلسفة اللغة العادية على مرتكزات ثلاث هي: المعتقدات الراسخة في الإنسان Common Sense، أن الفلسفة وإشكالياتها تنشأ عن التساؤلات البريئة لرجل الشارع، وأن موضوع الإدراك الحسّي هو المعطي الحسّي Sensedatum أو مجموعة المعطيات الحسية التي تؤلف فكرتي عن الجسم المادي والفيزيقي، الملموس.

بينما يذهب أصحاب اتجاه اللغة المثالية أو الاصطناعية أو اللغة الكاملة منطقياً[*]، وهي لغة رمزية تتجنب كل عيوب اللغة العادية بحيث يكون كل اسم دالاً على مسّمي معين أو يكون لكل كلمة معني ومدلول، ونعني في هذه اللغة أيضاً بدراسة التركيب الصحيح لمفردات اللغة في جمل سليمة البناء ووضع قواعد هذا التركيب، كما نهتم بدراسة قواعد الاستدلال... ويسمي هذا المشروع للغة أحياناً الحساب المنطقي Calculus أي أن اللغة يجب أن تصبح لها رموزها ومعادلاتها ودقتها[٢].

---

(١) د. محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ص ٤٣ - ٤٤.

(*) Logically Perfect أو Artificial language أو deal language.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٠.

إلا أن مشروع اللغة المثالية فشل بعد أن اكتشف رسل أن هناك مطابقة بين تركيب اللغة وتركيب الواقع. وعندما اكتشف ڤتجنشتين فشل هذا المشروع الخيالي اتجه نحو إقامة اللغة العادية وسبر أغوارها، كما يرجع السبب في فشل هذا المشروع أنه من المستحيل إنكار القضايا العامة مثل: كل حيوان كائن حيّ؛ لأن الواقع ملئ بها، فضلاً عن صعوبة - إن لم يكن استحالة تطبيق أحكام المنطق عليها من حيث الصدق أو الكذب - تنفيذها فى الواقع.

وبناءً على ما تقدم فقد اكتشف ڤتجنشتين أن كل قضايا الفلاسفة والفلسفة، وأن أعمق مشكلاتهم الفلسفية خالية من المعني وأنها ليست بمشكلات على الإطلاق.

«إنّ الكلمات والعبارات التي تتألف منها اللغة، رموزاً اصطلح الناس على استخدامها بطريقة معينة ليتم التفاهم، فإذا وجدنا عبارة لا تؤدي هذا الذي وجدت من أجله، أعني لو وجدنا عبارة قالها قائلها ليفهم عنه السامع، ثم تبين أنها بحكم تركيبها يستحيل أن تنقل إلي السامع شيئاً، كان حتماً علينا أن نرفض قبولها جزءاً من لغة التفاهم، وكان لا مندوحة لنا عن حذفها من جملة الكلام المفهوم»[1].

من العبارة السابقة ندرك أن اللغة عبارة رموز اتفق الناس، أو وجدوا أنفسهم متفقون على استخدامها بطريقة تسهل لهم التفاهم والاتصال، ولتحقيق الغاية من تجمعهم، وإلا فهي لغو وخالية من المعني، بل إنها قد تؤدي إلي ظهور إشكاليات كبيرة أو صغيرة، ولكنها إشكاليات زائفة ناتجة عن سوء التعبير والفهم أو استخدام لغة لا تعبّر بصدق عما يراد لها أن تعبر عنه، وبالتالي نقول عنها إنها إشكاليات زائفه Pseudo - Problems . فاللغة وسيلة وغاية في آن واحد.

ونتساءل مع من يتساءلون: «هل المعاني الكلية التي في الذهن يقابلها أو لا يقابلها مسميات في العالم الخارجي؟».

يقول ڤتجنشتين: «الجواب الذي لا يمكن التعبير عنه، سؤاله كذلك لا يمكن التعبير عنه فاللغة (الذي يستحيل الجواب عنه) ليس له وجود».

---

(١) د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، ص ٤.

وهذا يعني أن المعاني الكلية التي في الذهن لا وجود لها؛ لأن عالم الأشياء مؤلف كله من جزئيات، لكل جزئي منها مكانه وزمانه، وأما «المعنى الكلي» فليس هناك، ليس هو الشيء الموجود فوق المناضد وعلى المقاعد ولا في الخزائن. فالشيء المادي لا يوجد إلا وهو مدرك – كما يقول بركلي – الوجود هو ما يدرك. وهذا يدخل في إطار مشكلة الإدراك الحسي[1].

ولكني اختلف هنا مع الفلاسفة التحليليين ومع ڤتجنشتين بشأن المعاني الكلية والمعاني الجزئية، ففلاسفة التحليل ينكرون وجود المعاني الكلية لأنها لا تقابل مدلولات في الواقع الخارجي المعاش، وهذا صحيح، ولكننا بهذا ننكر وجود الذهن نفسه، ننكر وجود العقل ذاته، الذي ينكر ويستقرئ ويستنبط ويكشف عن قوانين الأشياء والظواهر، أي أننا بهذا ننكر الأداة التي يقوم بها فلاسفة التحليل بتحليلاتهم، هناك عالمان متوازيان لكل منهما مجال يعمل فيه، هناك عالم الأذهان الذي لا ينكر وقد ثبت بعد التقدم التقني في عالم الكومبيوتر أن هناك شيء ما يصعب إدراكه وإن كان يوجد بنفس القدر الذي توجد به الأشياء الجزئية، مقابل الأشياء أو المعاني الكلية في عالم الأذهان، وهناك عالم الأشياء الجزئية عالم الظواهر كما يسميه كنط، نحن جميعاً لدينا معنى عاماً عن «الخير» صحيح أننا لا ندركه لأنه لا يوجد في عالم الحس والأشياء الجزئية، وهذا المعنى الكلي في «أذهاننا» في عقولنا، ولكن عن تطبيقه على أرض الواقع لابد لنا أن نلمسه، بحسب قدراتنا المحدودة بل والعاجزة أحياناً – في أشياء جزئية في هذا الشخص الخيّر بذاته، نجد الخير متمثلاً في سلوك محمد، وسلوك محمود، وسلوك أحمد وغيرهم، وقل مثل ذلك في المعاني الكلية الأخرى مثل «الشر» و «الإيمان» و «والفكر» و «المحبة» و «الكراهية» وسائر المعاني الكلية.

ومن الخطورة بمكان تطبيق مثل هذه الأفكار في عالم الدين والغيبيات التي اتفق كثير من الناس على قبولها والتسليم بها في مقابل من يكابر ويعاند وينكر ويرفض، لذلك يقول هؤلاء المكابرون المعاندون لرسالات الله تعالى إلى البشر كافة إن العبارات الميتافيزيقية أقوال فارغة من المدلول والمعنى، وأن من يقول ذلك ويؤمن به ويردده دون تفسير فهو ليس بمؤمن بل هو من

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٨. وأيضاً: د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص ص ٣٩ – ٤٠.

الذين قالوا: «نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر». أي المنكرون للبعث والنشور والحساب وما يتبعه من نعيم أو جحيم، وما أكثرهم في هذه الأيام، إنها الفتنة قد أطلت على الناس برأسها ليميز الله تعالي الخبيث من الطيب، فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

وعلى الرغم من كل ما تقدم إلا أن برادلي - يبدو - أنه يدافع عن الدين في عبارته: «يدخل المطلق في تطور العالم، وتقدمه، ولكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم»[1] . فإذا أخذنا بظاهر النص أو العبارة، وإذا اتفقنا على أن برادلي يقصد بالمطلق هنا «الله تعالي» إذاً فقد أصاب لأن الله تعالي يدخل في تطور العالم وتقدمه، ولكنه هو نفسه لا يطرأ عليه أي تغير لأن الله تعالي خالق. والخالق ثابت لا يتغير ولا يتبدل وإنما تدخل مثل هذه التغيرات والتبدلات على المخلوقات جميعاً.

ويهاجم الدكتور زكي نجيب محمود - رحمه الله - برادلي لقوله بالمطلق «المزعوم» بل لقد ذهب الأمر بالدكتور زكي أن يتهكم على برادلي «لأنه فيلسوف ميتافيزيقي كتب له الله في لوحه المحفوظ أن يعرج إلي السماء من حين إلي حين، ليعلم هناك أن «المطلق» يفعل هذا ولا يفعل ذلك»[1] . والتهكم هنا واضح وصريح، ومع أن الدكتور زكي قرأ القرآن الكريم وقرأ فيه أن الله تعالي لا يطرأ عليه التغير ولا يتبدل مثل سائر المخلوقات، إلا أنه تمادي مع مذاهب الفلاسفة المتهافتة فجرته وراءها إلي ما لا يحمد عقباه، ومن هنا جاء تحذيري لمن يقرأ الفلسفة ومذاهب الفلاسفة - سواء من طلاب الفلسفة أو القراء - أن يحتاط للأمر وأن يقيس كل ما يقرؤه على ثوابت الدين الإسلامي فما اتفق معها أخذناه، وما اختلف عنها علمناه وتجنباه.

ولا نريد أن نخوض في هذا الموضوع الشائك أكثر من ذلك، ولكننا نعود فنؤكد أن الوضوح واستخدام اللغة بطريقة سليمة هما السبيل إلي الفهم الواضح لما يقرأ ويكتب، وهو السبيل لبيان صحيح الفلسفة من فاسدها، وإذا كنا بالفعل بإزاء اشكاليات فلسفية أم إننا بإزاء إشكاليات زائفة.

---

(١) المرجع السابق. ص ١٢.

عن : F. Bradley, Appearance and Reality.

(٢) المرجع السابق. ص ١٣.

ومهما يكن من أمر اختلاف الفلاسفة حول أهمية اللغة ونوعها، واختلافهم حول المعاني الكلية والمعاني الجزئية، وعالم الحقائق في ذاتها وعالم الظواهر، والثابت والمتغير، فإن الجميع يسلم بأهمية اللغة ووجوب دراستها، ولم يكن الاهتمام وقفاً على الفلاسفة التحليليين فقط، بل إن هذا الاهتمام امتد ليشمل كثير من الفلاسفة وعلماء اللغة الذين يهتمون بالجانب التطبيقي لها.

ويذهب تشارلز ورث في كتابه «الفلسفة والتحليل اللغوي» السابق الإشارة إليه، إلي أن الفيلسوف التحليلي لا يعني إلا بالألفاظ والقواعد اللغوية، ولا يعني بمناقشة تصوراتنا والواقع نفسه، فإن هذا القول يجانب الحقيقة حيث يعني الفيلسوف التحليلي بمسائل النحو، وبإمكانه مناقشة تصوراتنا والواقع نفسه ولكنه يفعل ذلك عن طريق فحص الصور اللغوية، فالألفاظ لديه ليست مجرد ألفاظ، بل هي صور لغوية تقوم بترجمة ما نري وما نسمع وما نفكر فيه، لذلك اعتمدوا على فهم وتحليل دور اللغة الفعّال في الفلسفة، كما اهتموا بتفتيت الإشكاليات الفلسفية لفهمها ومعالجتها، كما اهتموا بالطابع المعرفي للغة Cognitive للغة، حتي أن الفلاسفة درجوا على تقسيم الفلسفات ذاتها إلي معرفية وغير معرفية، وجعلوا الواقع الابستمولوجي، واتجاهها نحو المذهب التجريبي هو المحك، وإن لم يحاولوا تطوير النزعة التجريبية الإنجليزية. كما اهتم فلاسفة التحليل بمعاجة الموضوعات البينية بين الفلسفات مثل «الماهية» لدي الوجودية والفينومينولوجيا (الظواهر)[١].

رابعاً: رواد فلسفة التحليل

تعلمنا عند دراسة وقراءة الفلسفة أن لكل مذهب رواد قاموا بأعباء شرحه وتبسيطه ومحاولة إثبات صحته بالأدلة والبراهين، والأمثلة، والشرح والتفسير، بل وأحياناً عن طريق بيان ما في المذاهب الأخري من تهافت وضعف وعدم معقولية عقلية ومنطقية، وهكذا، ونري هذا الأمر في كل علم تقريباً وقد رأيناه في مدرستي الكوفة والبصرة في مجال الدراسات النحوية، ورأيناه في المدارس الشعرية المختلفة، وفي مجال العلوم الأخري مثل الكيمياء والفيزياء وعلوم النفس والاجتماع والتاريخ والجغرافيا.

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل، د. محمد مهران، المدخل إلى الفلسفة المعاصرة، الفصل الخامس.

من هذا المنطلق سوف أحاول أن اختصر القاء الضوء علي بعض رواد فلسفة التحليل المشهورين أمثال رسل ومور وفتجنشتين، وأرجو ألا يكون الاختصار مخلاً، ولكنني أري أن الكتب امتلأت بهم وبالشروح المطولة عنهم، مما جعل الحديث مملاً ومتكرراً، ولكني أري أني مضطر لذلك اضطراراً وسوف أحاول الإختصار - غير المخل - قدر الطاقة.

١- جورج إدوارد مور

بدأ جورج إدواردمور(*) George Edword Moore فلسفته التحليلية بتساؤله عن الفرض الذي يضعه الميتافيزقيون - وهو نفس التساؤل الذي طرحه جميع الفلاسفة المثاليون الذين بسطوا سيطرتهم في فترة ما علي الفلسفة الإنجليزية - ويدور حول ما إذا كنا نعرف بالفعل الأشياء البسيطة العادية التي توجد في العالم أم أننا لانعرفها وأن هذا مجرد ادعاء. وقد ذهب بعضهم إلي القول بأن هذه الأشياء البسيطة أشياء زائفة بالفعل، بينما رأي آخرون أنه حتي إذا كانت هذه الأشياء حقيقية فإننا لا نعرف أنها كذلك.. فالعالم - كما يبدو للرجل العادي أو الساذج The Plain man مجرد ظاهر

---

* جورج إدوارد مور، فيلسوف إنجليزي، ولد في ضواحي لندن عام ١٨٧٣ والتحق بجامعة كمبردج عام ١٨٩٢، وتخرج فيها عام ١٨٩٦ بعد أن تعرّف إلي ماكتجارت وبرتراند رسل اللذين أثرا في تفكيره تأثيراً كبيراً. وحصل علي درجة الزمالة من كلية ترينيتي عام ١٨٩٨، واشترك مع ماكنزي في الإشراف علي المجلة الدولية للأخلاق. وقد عمل مور محاضراً في الأخلاق في كمبردج منذ عام ١٩١١ ولمدة ثماني وعشرين سنة،، حصل خلالها علي درجة الدكتوراه من كمبردج عام ١٩١٣. كما تولي الإشراف علي اصدار مجلة «مايند» Mind عام ١٩٢١، وخلف جيمس وارد في منصب الأستاذية في كمبردج عام ١٩٢٥ حتي بلغ الخامسة والستين من عمره عام ١٩٣٩ حين ارتحل إلي الولايات المتحدة محاضراً في بعض جامعاتها لمدة عامين، ثم عاد إلي إنجلترا حيث ظل يحاضر ويكتب المقالات والبحوث حتي توفي عام ١٩٥٨.

أهم مؤلفاته الفلسفية:

- مبادئ الأخلاق (١٩٠٣) Principia Ethica.
- علم الأخلاق (١٩١٢) Ethics.
- دراسات فلسفية (١٩٥٩) Philosophical studies.
- بحوث فلسفية (١٩٥٩) Philosophical Papers.

عن د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٣٧.

Appearance فقط، وأما الواقع فهو شيئ غامض مبهم Recondite ، فنحن ننظر إلي العالم ككل، ثم نكتشفه عن طريق البحوث المتعمقة وباستخدام مصطلحات لغوية جديدة.

ناقش مور هذه الفكرة - وهو لا يؤيدها - فيذهب إلي أن المتحمسين لهذه الفكرة لايدركون أجسادهم، ولكنهم ولدوا منذ سنوات مضت، ومنذ ذلك الحين فهم موجودون. ومع ذلك فليس لديهم الرغبة في أن يؤكدوا علي كذب النظريات الميتافيزيقية.

وباختصار فإننا لا نستطيع أن نشك بالفعل في صدق مثل هذه العبارات العادية، ولكننا نعرف - بمعني ما من المعاني - ماذا تعني علي الرغم من عدم معرفتنا بتحليلها الصحيح، ولذلك كان معظم تحليل مور الفلسفي مجرد محاولات جادة لاكتشاف التحليل الصحيح The proper analysis للعبارات التي لا يمكن الشك في صدقها شكاً حقيقياً [1].

ويري مور أننا لكي نعطي تحليلاً صحيحاً لتصور ما أو عبارة أو قضية فإننا نعني بذلك أن يحل محل التصور أو الجملة أو العبارة أو القضية تعبير آخر يساويها تماماً وفي نفس الوقت يكون أقل غموضاً، فالتعريف إذاً هو نوع تعريف آخر يتساوي مع التعبير الغامض المراد تحليله.

وقد افتتح مور بدء الفلسفة التحليلية المعاصرة بنشر مقال له بعنوان «دحض المثالية» Refutation of Idealism عام ١٩٠٣، وكان يقصد به بصفة أساسية مثالية هيجل والهيجلية الجديدة التي بدأت تظهر في انجلترا منذ عام ١٨٧٠، والتي تبناها كل من برادلي وجرين[*]، وكما عرضها چورج بركلي من قبل «وكان نقده للفلسفة المثالية والطريقة التي استخدمها في هذا النقد، بمثابة منهج جديد في معالجة وتناول مشكلات الفلسفة، ولعل هذا ما جعل منه الرائد الأول لفلسفة التحليل المعاصرة»[2].

ويرتبط التحليل عند مور بثلاثة موضوعات أساسية هي: الواقعية الجديدة، والفهم المشترك، واللغة العادية.

(1) Nowell-Smith, Analysis, p.7.

(*) فرنسيس هربرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) وتوماس وهل جرين (١٨٣٦-١٨٨٢).

(٢) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٣٨.

١ - فالتحليل عند مور يفترض مقدماً الأخذ باتجاه «الواقعية الجديدة» في الفلسفة، بوصفها بديلاً للفلسفة المثالية التي رفضها وفندها.
٢ - الاعتماد علي فكرة «الفهم المشترك» كأساس لإقامة اتجاه الواقعية الجديدة في الفلسفة.
٣ - استخدام اللغة العادية - وقد أشرت في الصحف السابقة عن محتواها بوصفها هي اللغة المعبرة تعبيراً صادقاً عن التصورات والمفاهيم التي نتوصل إليها بالفهم المشترك، وبهذا تكون الفلسفة عبارة عن محاولة رد لغة الفلسفة، والعلم إلي اللغة اليومية، فالغرض الأساسي ليس تحليل اللغة ولكن تحليل التصورات والمفاهيم(١).

أما **أنواع التحليل** فترتبط عند مور بأنواع التعريف التي تتعلق به والتي جعلها مور تقع في ثلاثة أنواع هي:

أ - التحليل بوصفه تعريفاً حقيقياً أو شيئياً Real.
ب- التحليل بوصفه تعريفاً تصورياً أو مفهومياً Conceptual.
جـ- التحليل بوصفه تعريفاً لفظياً أو نحوياً Linguistical.

ثم وضع مور شروطه للتحليل الصحيح وهي:

١ - لابد من معرفة «عبارة التحليل» التي نستخدمها في موضوع ما بعينه، وفي نفس الوقت نعرف أيضاً «موضوع التحليل» ذاته، فهما لا يفترقان: عبارة التحليل وموضوع التحليل إنهما كوجهي العملة الواحدة.
٢ - يعتبر «موضوع التعريف» و «عبارة التحليل» موضوعاً واحداً.
٣ - وبناءً علي النقطتين السابقتين ينبغي أن يكون أي تعبير، يعبر عن «موضوع التحليل» مرادفاً في معناه للتعبير الخاص بعبارة التحليل(٢).

وقد ركز مور فلسفته التحليلية **في مجال الأخلاق** من أجل توضيح الأفكار الفلسفية التي تدور في هذا المجال، فجاءت بمثابة تطبيق عملي للمنهج التحليلي علي مشكلات الأخلاق في الفلسفة المعاصرة، وهذا ما بدا واضحاً في كتابيه «مبادئ الأخلاق» و «علم الأخلاق» فكشف بادئ ذي بدء عن

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٢٣٩.
(2) Moore, G., reply to My Critics (In the Philosophy of G. E. Moore, p. 663).
في كتاب د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٤٦.

العامل المشترك بين جميع الأحكام الأخلاقية، وهذا العامل يتمثل في أن الأحكام الخلقية أحكاماً كلية عامة، هذه الأحكام العامة تعمل حلقة وصل بين الصفة العامة مثل «الخيرية» goodness وبين الموضوع الجزئي الذي نطبق هذه الصفة في مجاله. وتوصل مور إلي أن صفة الخير صفة بسيطة والبسيط لا يقبل التحليل أو التعريف، ومحاولة تحليلها يؤدي بنا إلي ما يسميه مور بـ «المغالطة الطبيعية» Naturalistic fallacy.

وهناك نوعان من العلاقة التي تربط بين صفة الخير وبين الأشياء الموصوفة بها، العلاقة المباشرة، وتفيد أن يكون الشيء خيراً في ذاته، والعلاقة غير المباشرة، وتفيد ارتباط شئ ما برابطة سببية مع شيء آخر يكون خيراً في ذاته[1].

وهكذا ينتقل مور من موضوع أخلاقي إلي غيره فيناقش النظريات الأخلاقية التي تناولت الأخلاق الطبيعية من أجل معرفة الخير في ذاته، ويتوصل إلي أن الخير ليس صفة طبيعية، كما ينافس مذاهب اللذة، والمثل الأعلي الذي يجب أن يحتذي في مجال الأخلاق، ويتضح من تحليل مور للأخلاق أنه ليس ضد الميتافيزيقا تماماً.

٢- برتراند رسل

ذهب برتراند رسل[*] Bertrand Russell مذهب مور في تعريف التحليل بأنه صورة من صور التعريف، والتعريف لديه إما أن يكون واقعياً من النوع الأرسطي أو سياقي، وهذا بالإضافة إلي كتاب رسل «معرفتنا بالعالم الخارجي» our knowledge of External World الذي يري فيه رسل أن المنهج التحليلي قد بلغ ذروته عند جوتلوب فريجه لأنه يؤدي بنا إلي المعرفة العلمية الموضوعية وهي الهدف الأقصي لفلاسفة التحليل والعلم. والتحليل إما أن:

١- يتعلق بالموضوعات أو الأشياء وهي تحليل ردي Reductionist يرد المركّبات إلي عناصرها الأولي.

٢- أو يتعلق بالرموز ذاتها وهو يعتمد علي السياق، فهو تحليل رمزي يقوم

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٢٥٣.

(*) انظر التعريف برسل ومؤلفاته في الفصل الرابع من هذا الكتاب، الجزء الثاني.

بترجمة العبارات التي تحتوي علي رموز مركّبة، ويعتمد فيه رسل علي وجود عناصر المركّب وخصائصها والعلاقات التي تربط بينها.

أما أدوات التحليل عند رسل فهي:

١- نصل أوكام Occam's razor ويقصد به الاقتصاد المنطقي واختزال عدد الكائنات في العالم. أو المركبات اللغوية إلي أقل حد ممكن من المفردات.

٢- البناء المنطقي وهو صورة من نصل أوكام يهدف إلي الاستغناء عن الكائنات التي لا نصل إليها بالمعرفة المباشرة Knowledge by acquaintance.

٣- اللغة المثالية (الاصطناعية) وهي في نظر رسل اللغة الكاملة منطقياً، لغة تتفادي فوضي اللغة العادية وقصورها ومثال عليها لغة الرياضيات.

وقد طبق رسل فلسفته التحليلية في مجال نظرية المعرفة.

وقبل أن نسترسل في شرح الفلسفة التحليلية عند رسل نلقي بعض الضوء علي نظرية عنده لكي نتبين ما أراده رسل بتطبيق الفلسفة التحليلية عليها.

يري رسل أن المعرفة يجب أن تنصب علي عالم الأشياء الخارجية، وهو العالم المادي الواقعي الموجود بغض النظر عن الذات المدركة واستخدم في الوصول إلي هذا النوع من المعرفة المنهج التحليلي الذي يرد فيه صاحبه الكائنات والأفكار إلي أقل عدد ممكن من الأشياء البسيطة.

وقد ناقش رسل هذا الموضوع من خلال عدة كتب منها «تحليل العقل» و«تحليل المادة» و «المعرفة الإنسانية.. مجالها وحدودها» و «معرفتنا بالعالم الخارجي» وغيرها. وقد اعتبر رسل العقل هو الشعور أو الوعي الذي يستمد عناصر تفكيره من العالم الخارجي، وهو لم يذهب أبعد مما ذهب إليه الفلاسفة التجريبيون أنفسهم، أما المعرفة التي تأتي عن طريق العقل فيختص بها علم النفس، والمعرفة التي تأتي عن طريق المخ هي معرفة من اختصاص علم الفزيولوجي (علم وظائف الأعضاء).

إن العقل لدي رسل مركّب من هيولي محايدة ويجب لكي تتم المعرفة أن تكون آتية من إحدي الطريقتين: الإدراك والإرادة ويقوم رسل بدمجهما في عملية واحدة يسميها «الفعل» Action . أما الفرق بين عالم الإنسان

الداخلي، وعالم الأشياء الخارجية فهو فارق نفسي وليس فارقاً طبيعياً ويجب أن تتم المعرفة في اطار «الزمكاني»، مقولتي المكان والزمان.

ويقسم رسل موضوع المعرفة إلى خمسة أجزاء:

أ - المدرسة السلوكية في علم النفس.

ب- أفكار الفلاسفة أنفسهم.

جـ- الأخذ في الاعتبار مبدأ التحقيق باعتباره «المحك» أو المعيار Criterion.

د - تحديد إشكالية الصدق والكذب.

هـ- أساس المعرفة: الاتصال المباشر والمعرفة بالوصف.

وطالما أن العالم ليس من صنع العقل بكل مدركاته ومقولاته فقد فصل رسل بين الوجود الذاتي والوجود الخارجي.

وقد وضع رسل نفس تعريف چورچ مورللتحليل ولكن لأسباب مختلفة تماماً ولأهداف مختلفة أيضاً، فبينما كان مور يبحث عن الوضوح Clarity ولا يريد أن يذهب بعيداً عن الاعتقادات العامة (اعتقادات الحس المشترك أو الإدراك العام). كان رسل يبحث عن الصدق الميتافيزيقي، ويرغب في أن يقول مع الفلاسفة المثاليين أن اعتقادات الحس المشترك والإدراك العام زائفة، وأن اللغة العادية غير مناسبة تماماً كوسيلة لاكتشاف التعبير عن الصدق. وكان يهدف إلي اعطاء معني عام للكون مثله في ذلك مثل أي ميتافزيقي آخر، ولكن المعني الذي يراه يختلف عن ذلك المعني الذي عند غيره من الفلاسفة المثاليين، فهم يقررون أن الواقع فقط «ككل» (المطلق) إنما هو «واقعي» تماماً، وأن الأشياء الجزئية Particular things مجردات تأخذ من الكل، وأن واقعيتها مرتبطة بواقعية «الكل»[1].

ذكرت في الفقرة السابقة أن رسل كان يبحث عن الصدق «الميتافيزيقي»، وهو رجل الرياضيات والمنطق الرياضي والواقعية في أشد صورتها وضوحاً وتحديداً، فهل كان رسل ميتافيزيقياً.

لا، لم يكن رسل فيلسوفاً ميتافيزيقياً، لأن الميتافيزيقي هنا ليس الباحث

---

(1) Nowell-Smith, Analysis, pp. 8 - 9.

في الإلهيات والغيبيات، ولكنه الفيلسوف الذي يبحث عن الأسس الأولي للألفاظ والمعاني المحددة تحديداً لا يقبل الكثرة، تحديداً مطبّقاً عليه مبدأ «نصل أوهام» Occam razor الذي يعني «لا يجب الاكثار من الكائنات دون ضرورة» ويقصد به أيضاً «أن أي موضوع من موضوعات المعرفة، لا يكون جزءاً من أجزاء الطبيعة أو العالم الطبيعي، أي لا يكون موجوداً في زمان معين مثل موضوعات الإدراك الحسيّ»(١).

ويقول الدكتور محمد مهران في كتابه «فلسفة برتراند رسل»:

«وقد يقع في الظن أن كل من مور ورسل يقف موقفاً معادياً للميتافيزيقا. وليس هذا بصحيح علي الإطلاق، حقيقة أنهما كانا يعارضان نمطاً معيناً من الميتافيزيقا، إلا أنهما لم يكونا ضد التفكير الميتافزيقي عموماً. فقد استمرا علي اعتقادهما في أن الحق (الصدق) الميتافيزيقي من نوع ما ليس هو بالأمر الممكن فحسب، بل اعتقد كل منهما أنه قد توصل إلي بعض هذا الصدق»(٢).

وقد ترك رسل تأثيره في تلميذه وصديقه فتجنشتين، فقد بدأ عرض أرائه في «الرسالة المنطقية والفلسفية» بعرض آراء رسل التي آمن بها؛ ذلك أن نظريته عن اللغة تقوم علي أساس التحليل الميتافيزيقي عند رسل، وانتهي في رسالته بأن ناصر آراء مور وهي ليست بعيدة - كما نتصور - بعداً جذرياً عن فلسفة رسل في التحليل والتي امتلأت بها بعض كتبه خاصة «تحليل العقل» و «تحليل المادة» و «معرفتنا بالعالم الخارجي» وغيرهم حيث عالج معالجة تحليلية إشكاليات العقل والمادة والعالم الخارجي، فضلاً عن إشكاليات الكليات والجزئيات حيث تداخلت المباحث الأونطولوجية مع مباحث نظرية المعرفة تداخلاً جعل من الصعوبة بمكان رسم الحدود الفاصلة بينها.

ويتهم ريتشارد ماسون Richard Mason رسل بالغموض عندما عرض تحليل اللغة خاصة في كتابه «فلسفة الذرية المنطقية ١٩١٨»، The Philosophy of Logical Atomism، حيث عرض رسل فكرته ككل باعتبارها «بحثاً

---

(١) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٦٣.

(٢) د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٢٥.

عن: Ammerman, Classics of Analytic Philosophy, P.6.

علمياً يتناول فيه نوع الأشياء التي يجب أن توجد، وكيف، ويجب أن تعمل آليات الإدراك الحسي، ولكن مع ذلك كان يعتقد بمجالات أخري تداخلت معه خاصة علم النفس التجريبي والفيزياء، وكان رسل قد ساهم بآرائه الفلسفية بأن وقف موقفاً سلبياً من المثالية وقام بالاعتراض عليها ورفضها مثلما فعل زميله چورج إداورد مور، خاصة مثالية كل من فرنسيس برادلي Francis Bradley وجون ماكتجارت إليس وكلاهما من كبار الفلاسفة الإنجليز الذين سعوا لنشر المثالية في أرض تجريبية غير أرضها وهي الأرض الإنجليزية[1].

٢- لودفيج فتجنشتين:

يعتبر لودفيج ڤتجنشتين Ludwig Wittgenstein من أكثر فلاسفة القرن العشرين تأثيراً في العالم الذي يتحدث الإنجليزية، وقد اختلف الناس والمفكرون منهم خاصة في تفسيراتهم لأعماله التي تعرضت لسوء الفهم أحياناً. قدّم فتجنشتين أعماله الأساسية في كتابين أساسيان هما: «بحوث منطقية وفلسفية» Tractatus Logico- Philosophicus و «بحوث فلسفية» Philosophical Investigations ، وقد اختلفت أفكاره عبر مراحل تقدمه العقلي ولذلك يقال ڤتجنشتين المبكر وڤتجنشتين المتأخر نسبة لفترات تقدمه العقلي، بداية عمله الفلسفي وبعد أن تقدم ونضجت أفكاره، وهو يشبه هنا رسل الذي تغيرت آرائه عبر ما يقرب من مائة عام عاش منها ٩٨ عاماً.

يقول ڤتجنشتين: «معظم ما كُتب من قضايا وما سئل من أسئلة عن الموضوعات الفلسفية، ليس باطلاً فحسب، بل خالياً من المعني، فلسنا نستطيع لذلك أن نجيب عن هذه الأسئلة إطلاقاً، وكل ما نستطيعه حيالها هو أن نقرر خلوها من المعني؛ إن معظم أسئلة الفلاسفة وقضاياهم ناتجة عن عدم فهمنا لمنطق لغتنا... فلا عجب إذاً أن تكون أعمق مشكلاتهم ليست بمشكلات»[2].

---

(1) Mason, Richard, Russell, in, One Hundred Twentieth-Century Philosophers, pp. 172 - 173.

(٢) د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص ص ٣ - ٤ عن:
Wittgenstein, L., Tractatus logico - Philorophicus, 4, 003.

وهذا يعني أن اللغة التي تتألف من كلمات وعبارات ورموز اصطلح عليها الناس إنما وجدت لكي يتفاهم بها الناس ولكي يقوموا ببناء حضاراتهم، فإذا لم تقم بما هو مطلوب منها فقد فقدت مصدقيتها، وكان حتماً علينا رفضها. وهذا يعني أنه لابد من أن يقال اللفظ المنطوق شيئاً مادياً في الواقع وإلا اعتبر هذا اللفظ من لغو الكلام. من هنا جاء تساؤل الفيلسوف: «هل المعاني الكلية التي في الذهن يقابلها أو لا يقابلها مسميات في العالم الخارجي».

ومن هنا أيضاً جاءت إجابات الفلاسفة مختلفة باختلاف مواقفهم الفلسفية واتجاهاتهم الفكرية، واصطبغت الإشكاليات الفلسفية بصبغة المنهج التحليلي الذي يتناول عبارات اللغة التي نصوغ فيها التساؤلات والإشكاليات الفلسفية.

نعود إلي ڤتجنشتين فنقول إن التحليل عنده هو السمة البارزة في فلسفته، بل إننا نستطيع أن نذهب إلي أبعد من ذلك فنقول إن الفلسفة عنده هي «تحليل»، ويذهب البعض إلي أننا يمكن أن نتكلم لأول مرة بطريقة صحيحة عن وجود فلسفة للتحليل حينما نتكلم عن فلسفة فتجنشتين[1].

ويستخدم ڤنجنشتين التحليل كمنهج في الفلسفة لا كغاية فلسفية، كما لا يستخدمه مستهدفاً تقسيم العالم إلي مجموعة من الوقائع، أو رد اللغة إلي عدة قضايا، أو رد المعني إلي طريقة استخدام الألفاظ. أو استخدامنا للألفاظ، إنما هو يستخدمه لكي يوصله إلي غاية أبعد من ذلك، وهي توضيح الإشكاليات الفلسفية التي إذا ما وضع معظمها تحت مجهر التحليل، زال عنها هذا الغموض، واتضح أنها زائفة، أو أنها ليست بإشكاليات أصلاً كما أوضح في كتابه «بحوث منطقية وفلسفية».

يقول ڤتجنشتين معبراً عن هذا المعنى تعبيراً دقيقاً:

«إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة بل هي خالية من المعني فلسنا نستطيع إذاً أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعني...»[2].

---

(١) د. عزمي إسلام، لودفيج ڤتجنشتين، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص ٧٥.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٧٦.

ويضيف فتجنشتين قوله:

«إن نظرتي إلي أعمال الفلسفة لا تعني بما إذا كانت النتائج التي توصل إليها صحيحة أو غير صحيحة فإن كل ما يهم هو أن منهجاً جديداً قد وجد» .

وقد طبّق فتجنشتين منهجه علي عدة موضوعات هي: تحليل العالم، وتحليل الوقائع الذرية، وتحليل الأشياء، وتحليل اللغة، وأخيراً تحليل الفكر.

وإذا كان فتجنشتين لم يتوصل إلي نتائج محددة فيما قام به من تحليل، إلا أن أهم ما توصل إليه هو منهجه في البحث، وطبيعته في الثورة علي «الفلسفة التقليدية» فضلاً عن تأثيره علي جماعة فيينا «الوضعيين المناطقة»، وإن كان هناك خلافاً كبيراً بينه وبينهم خاصة في موضوع اللغة وعلاقتها بالواقع، بالإضافة إلي دور التحليل اللغوي في عملية ترجمة المعرفة التجريبية إلي قضايا تنصب علي المضامين الحسيّة.

كما اهتم فتجنشتين كذلك بالكشف عن «ألعاب – الألفاظ» Game-Words ، مما مكّنه من تحطيم الإطار الضيق للفلسفة التحليلية التي كان مور ورسل قد وضعا دعائمها «وينظر كذلك إلي كتاب فتجنشتين «مباحث فلسفية» باعتباره أحدث «مقال عن المنهج» ظهر في القرن العشرين. كما ساهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة استشعرها أم لم يستشعرها في انتشار حركة «اللافلسفة» في الفكر الغربي المعاصر(١) .

خامساً: الفلسفة وفلسفة التحليل:

يقول برتراند رسل في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية»(٢) ما نصه: «تنشأ التصورات عن الحياة والعالم، تلك التي نسميها تصورات فلسفية، عن عاملين: **الأول** التصورات الدينية والخلقية الموروثة، **والثانى** هذا النوع من البحث المعروف «بالبحث العلمي»، وقد أستخدم لفظ «الفلسفة» بأشكال مختلفة، بعضها واسع وبعضها ضيق. وسوف استخدم هذا اللفظ علي معناه الواسع، مما سوف أبينه. **فالفلسفة عندى** شيء متوسط بين الدين والعلم.

---

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة العاصرة، ص ص ٢٨٠ – ٢٨١.
وانظر أيضاً: Russell, Bertrand, My Philosophical Development, George Allen Umwin LTD, London, 1959, Chap. x.

(2) Bertrand, Russell, History of Western Philosophy, New York, 1945.

فهي تشبه الدين من جهة أنها تحتوى على تأملات فى أمور لم تصبح بعد يقينية. وتشبه العلم من جهة أنها تلجأ إلي العقل لا إلي التقاليد أو الوحي، فإذا كان العلم يختص بالمعرفة المحدودة، والدين بالعقائد التي تتخطي نطاق المعرفة المحدودة، فبين العلم والدين «شقة حرام» No Man's Island هي الفلسفة».

والتفكير هو مطية الفلسفة كما يقول «فروست» Frost في كتابه «التعاليم الأساسية لكبار الفلاسفة»[1]؛ لأن الإنسان بما هو إنسان، قد وهبه الله تعالي دماغاً راقياً وجهازاً عصبياً عظيماً، وإذاً فلابد له من التفكير، والتفكير هو مطية الفلسفة.

كما يذهب جان روستان في كتابه[2] إلي أن كل إنسان في خلال حياته يقبل نوعاً من الفلسفة عن وعي أو عن غير وعي، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة، وعن دوره في هذا العالم، وعن الخير والشر. وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهواتف الوجدان. ولم يمنع الجهل من جرأة الجهّال علي إعلان رأيهم في طبيعة النفس والموت والله.

ويري أصحاب الاتجاهات، التحليلية أن الفلسفة إذا أرادت أن تظل قائمة بين أوجه النشاط الإنساني، بحيث تؤدي عملاً يساعد علي تقدم الفكر في شتي ميادينه، فلابد أن تقصر جهودها علي التحليل وحده، تحليل ما يقوله الناس من غير الفلاسفة وفي هذا يقول فتجنشتين: «إن الطريقة الصحيحة للفلسفة هي ألا نقول إلا ما يمكن أن يقال، أعني ألا نقول إلا قضايا العلم الطبيعي، أي أن نقول شيئاً لا شأن له بالفلسفة (بمعناها التأملي)، فلو أراد قائل أن يقول شيئاً في الميتافيزيقا، فعلينا أن نبين له أنه لم يوضح ماذا تعني رموز بعينها في قضاياه، (أي نبيّن له بأن قوله ليس بذي معني مفهوم)»[3].

(1) Frost, The Basic Teachings of the Great Philosophers, Philadelphia, 1945.

(2) Jean Roustan, Le con de Philosophie, Paris, 1923, p. 2.

(3) Wittgensteim, Ludwig, Tractatus, 53, 6.

في كتاب: د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص ١٦.

إذاً فإن فتجنشتين يريد أن يكون موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً، لأن الفلسفة طريقة (منهج) بغير موضوع، وقد ذهبت «سوزان لانجر» في كتابها «ممارسة الفلسفة» The Practice of Philosophy إلي أن الفلسفة هي «علم المعني».

فإذا وضعنا الفلسفة مقابل الميتافيزيقا وجدنا بعض التعارض بينهما، فالفلسفة – في رأي فلاسفة التحليل – هي توضيح القضايا العلمية والعبارات الجارية في الحياة اليومية، نجد أن الميتافيزيقا التي تأتي بمعنى الحكم علي أشياء غير محسوسة، لابد من حذفها – في رأيهم – من دائرة المعارف الإنسانية، فهل يريد فلاسفة التحليل أن يقولوا أنه لابد من إلغاء الدين برمته لأنه يتكلم في كثير من الأحيان عن موضوعات غير منظورة وغير محسوسة مثل «المطلق» الذي يفسرونه أحياناً بأنه هو «الله تعالي» ذاته، أو هو «الدولة» عند هيجل، و «الجوهر» كذلك، و «الشيىء في ذاته» الذي يفسر بأنه عالم الغيب، فهل عالم الغيب بناءً علي تحليلاتهم غير موجود أم أن له مجال آخر وفئة أخري تتناوله هم رجال الدين وعندئذ سيرفض فلاسفة التحليل كلامهم ونتائجهم بحجة أنها غير محسوسة وغير منظورة.

وقبل أن نغادر الحديث عن الفلسفة وفلسفة التحليل بالذات إلي النقد أشير هنا إلي أن هناك اتجاهات رئيسة تركزت في الفلسفة التحليلية هي: الاتجاه الواقعي ثم الاتجاه الوضعي المنطقي وأخيراً فلسفة اللغة العادية[١]، «وكان الهدف لهذه الاتجاهات الثلاثة هو الكشف عن المبادئ المنطقية التي ينبغي مراعاتها في التفكير المضبوط، وتوضيح الطريقة التي يتم بها بواسطة التحليلات تصحيح الأخطاء الفلسفية. إلا أن كلا منها يختلف عن الآخر في صور تحقيق هذه الوظيفة علي أفضل وجه، إذ كان لكل منها افتراضاته المتميزة التي تشكل إجابته علي أسئلة من قبيل: ما أفضل التحليلات التي يمكن أن توضع موضع الاعتبار؟ وما الشروط التي ينبغي توافرها في أي تحليل مقبول؟»[٢].

---

(١) انظر في فلسفة اللغة العادية كتاب الدكتور محمود زيدان، في فلسفة اللغة، الفصل الثالث، وللمؤلف كتابه: فلسفة اللغة.. نشأتها وتطورها وأهم روادها.

(2) Purt, E. A., In Search of Philosophical Understanding, George Allen , Unwin, London, 1967, p. 27.

في كتاب: د. محمد مهران، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، ص ١٧٨.

وقبل أن نختم هذه الشروح المطولة نذكر أن معظم تاريخ الفكر الفلسفي يعتبر فلسفة تحليلية منذ سقراط علي الأقل وحتي فيلسوف الفلسفة النقدية «كنط» الذي جاءت معظم فلسفته النقدية تحليلاً للأسس التي تقوم عليها العلوم ولقدرات العقل الذي انبثقت منه هذه العلوم.

تعقيب

الفلسفة التحليلية فلسفة كغيرها من الفلسفات جهد بشري من أجل تنظيم العقل والأشياء الموجودة في الحياة، إلا أنها تختلف عن هذه الفلسفات في عدم سعي أصحابها لبناء نسق فلسفي منطقي منتظم، تقدم فيه مجموعة من النظريات أو المباحث الفلسفية يقوم فيها اللاحق علي السابق منطقياً بحسب المنهج الذي يرتضيه الفيلسوف لنفسه، وبحسب نوع فلسفته هل هي مثالية تقوم علي العقل، وهل هي مثالية ذاتية أم موضوعية أم نقدية، أم هي فلسفة تجريبية تقوم علي الحواس والملاحظات والمشاهدات والتجربة والأشياء الواقعية، أم هي مادية أم حدسية أم نقدية إلي غير ذلك من المسميات التي امتلأت بها الساحة الفكرية، وتضخمت في عقل الإنسان وبدلاً من أن تسعي لحل مشاكله وتصل به إلي بر الأمان، ألقت به في ساحات الصراع والتناقض والبلبلة، ثم تركته وتخلت عنه، فهرب بعض الفلاسفة إلي فلسفة أخري مثل فلسفة التحليل محاولين تجنب هذا الصراع القاتل والذي قد يؤدي بصاحبه إلي موارد التهلكة.

وهذا هو چورج أدوارد مور أحد أقطاب الفلسفة التحليلية المعاصرين يعلنها صريحة أنه لن يقدم علي بناء نسقي عقلي، أو بناء مذهب ميتافيزيقي، وإنما سيسعي وراء الفلاسفة المعاصرين له والسابقين عليه يكشف عن مغالطاتهم وأخطائهم وتناقضاتهم التي ملأوا بها الساحة الفكرية والفلسفية وعقول الناس حتي أنستهم أنفسهم وتركتهم في الضلال يعمهون.

ذهب مور يدافع عما أسماه بـ «الحس المشترك» Common Sense ولغته العادية من أجل فهم الحقيقة لا محاولة إكتشافها، ثم انغمس في تحليل الأخلاق في كتابه «مبادئ الأخلاق» الذي نشر عام ١٩٠٣ حتي نظر إلي الأخلاق بوصفها تحليلاً.

فإذا نظرنا في فلسفة برتراند رسل التحليلية وجدناه يتابع أقرانه في الثورة علي الفلسفة المثالية بالإضافة إلي الاستفادة من منجزات العلم ومناهجه الخاصة، وبرتراند رسل فيلسوف رياضي ومنطقي فحل علي ضآلة جسمه، وينحو نحو الشك المنهجي بالمعني الديكارتي، الذي يوصل إلي نتائج جزئية ومحتملة - كما يقول الدكتور محمد مهران في كتابه «مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة» ويقول رسل نفسه هذا الكلام في كتابه «التصوف والمنطق» Mysticism and Logic إلا أنه قال عبارة استوقفتني كثيراً في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» الصادر عام ١٩٤٥ وهي العبارة التي كتبت بخط مختلف منذ قليل «الفلسفة عندي. تشبه الدين من جهة أنها تحتوي علي تأملات في أمور لم تصبح بعد يقينية» ولم يحدد أي دين هذا الذي يقصده لأنه رفض حتي أن يكون «نصرانياً» كما أعلن في كتابه «لماذا أنا لست نصرانياً ؟» Why I am not a Christian .

أقول لست أدري لماذا أقحم رسل الدين هنا وهو يتكلم عن الفلسفة فالفلسفة والعلم الاثنان يشتركان في كون نتائجهما لم تصبح بعد يقينية.. ولن تصبح أبداً يقينية طالما أن الإنسان يسعي بعقله القاصر ويحاول الوصول إلي الحقيقة ضالته المنشودة.. أقول لماذا قفزت إلي ذهني الآية الكريمة التي يقول فيها الله تعالي: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلي الله ترجع الأمور»[1] . وكذلك الآية الكريمة التي يقول فيها الله عز وجل: «هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيتشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون»[2] . وكذلك الآية الكريمة: «هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك كذلك فعل الذين من قبلهم وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون»[3] .

وكأني بالله تعالي يرد علي أمثال رسل الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يصنعون صنعاً وما أكثرهم في هذه الحياة يملأون

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢١٠ .
(٢) سورة الأعراف ، الآية ٥٣ .
(٣) سورة النحل ، الآية ٣٣ .

سمانا بالفحش من القول والعمل وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، فقد أصبحت يارسل ومن يجري مجراك ويفكر مثلما يفكر قضايا الدين يقينية بفضل ما جاء به الإسلام من حقائق يقينية وبفضل القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالي علي قلب نبيه محمد (ﷺ)، ولكنها سنة الله تعالي في الأرض أن يختلف الناس ويظلوا مختلفين حتي يحكم الله تعالي بينهم يوم القيامة حيث يضع الله تعالي الموازين القسط للناس جميعاً.. بالحق والعدل والإنصاف.

ولقد أدي زيادة الاهتمام بالتحليل المنطقي الذي طوّره رسل إلي ظهور بوادر فلسفية جديدة تهتم بالفلسفة وإشكالياتها بعيداً عن محاولة بناء فلسفة مثالية أو ميتافيزيقية، فقد أخذت الدراسات الفلسفية تتجه اتجاهاً جديداً يتماشي وروح العلم وكانت اللغة – لغة الحياة اليومية واللغات العلمية المختلفة– هي موضوع بحث الفلسفة وتحليلاتها المنطقية[1].

وكان من نتيجة اتباع منهج التحليل اللغوي أن انتهت الدراسات إلي وضع حاجز بين الفكر والواقع، وجعلت الفكر يتقوقع في مجال ضيق وبعيد كل البعد عن الواقع الطبيعي للإنسان[2].

ويذكر الدكتور فؤاد زكريا أن ماركيوز (أوماركوز) لاحظ وجود تقارب بين لغة فلاسفة التحليل اللغوي، ولغة رجل الشارع فلغة كل منهما تستبعد منذ البداية المفردات الميتافيزيقية، والأفكار التي تناهض الامتثال للواقع، فاللغة التي يمجدها فلاسفة التحليل هي لغة الحياة اليومية التي يستخدمها الإنسان العادي في حياته اليومية المعاشة، والتي يعّبر عنها بشكل مباشر في السلوك اليومي الاجتماعي، غير أن الفلسفة التحليلية كفكر إيجابي تستهدف تبرير الواقع القائم. تتغاضي عن البعد الآخر الذي تتجلي فيه اللغة الدارجة – لغة الحياة اليومية – أي ذلك البعد الذي يتعلق بتشويه عالم الإنسان والطبيعة، إنها تقمع في لغتها ومقولاتها ما هو مقموع باستمرار في عالم السلوك الاجتماعي، المخاطبة، ولذلك فالفلسفة التحليلية تهب بركاتها لهؤلاء السادة الذين يصنعون عالم القمع والقهر. ويشير ماركيوز إلي أن الكلمات الدارجة لا تخفي الحقيقة دائماً، بل كثيراً ما تكشف من خلال بساطتها عن حقيقة زيف

---

(١) قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٧٤.

(٢) د. فؤاد زكريا، هربرت، ماركيوز، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الرابع وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٢، ص ٣٤.

العالم القائم، وبهذا فإن النزعة الوضعية في الفلسفة التحليلية تقضي علي كل أمل في تجاوز ما هو قائم، فعلي الرغم من تحليلاتها لكل من لغة العلم واللغة الدارجة لا تتعرض لإشكاليات الواقع الفعلية نهائياً(١).

أما فتجنشتين فلقد تذبذب بين آراء مور وآراء رسل وهو لا إلي هؤلاء ولا إلي أولئك عوان بين ذلك، وتوصل في النهاية إلي أن توضيح الإشكاليات الفلسفية لا يتم إلا بفضح الإرباك الفلسفي الذي ينشأ من سوء استخدام اللغة العادية، لذلك قال قولته المشهورة «لا تسأل عن المعني، بل اسأل عن الاستعمال»(٢).

لقد جعلت العلوم من الإنسان موضوعاً لبحثها، بينما جعلت الميتافيزيقا من الأشياء التي لا تقع في الخبرة الحسية مبحثاً لها، وكلاهما علي صواب لأننا يجب أن نعلم أن لكل مجال مقال فلا ينبغي علينا أن نخلط بين مجالات الدين والفلسفة والعلم أما أن نقول كما قال الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «موقف من الميتافيزيقا» (ص ٦٣) من قبل بأنه يرفض التحدث عن أشياء غير حسية ويراها ميتافيزيقا مرفوضة فنقول له لقد انسقت وراء كلام الفلاسفة فوضعت نفسك مواضع الشبهات.. ولماذا تؤمن وتتحدث عن الكهرباء والمغناطيسية وغيرها من موضوعات علمية وأنت لا تراها حتى بالأجهزة العلمية الحديثة والمتطورة ولكنك ترى آثارها فقط، وأنت لن ترى الله تعالي والملائكة وغيرها من الموضوعات المرفوضة لك ولأمثالك في الدنيا ولكنك ترى آثار رحمة ربك في كل شيء فلماذا نرفضها ونِنساق وراء كلام الفلاسفة دون وعي أو تمحيص أو روية لذلك وجب التحذير.

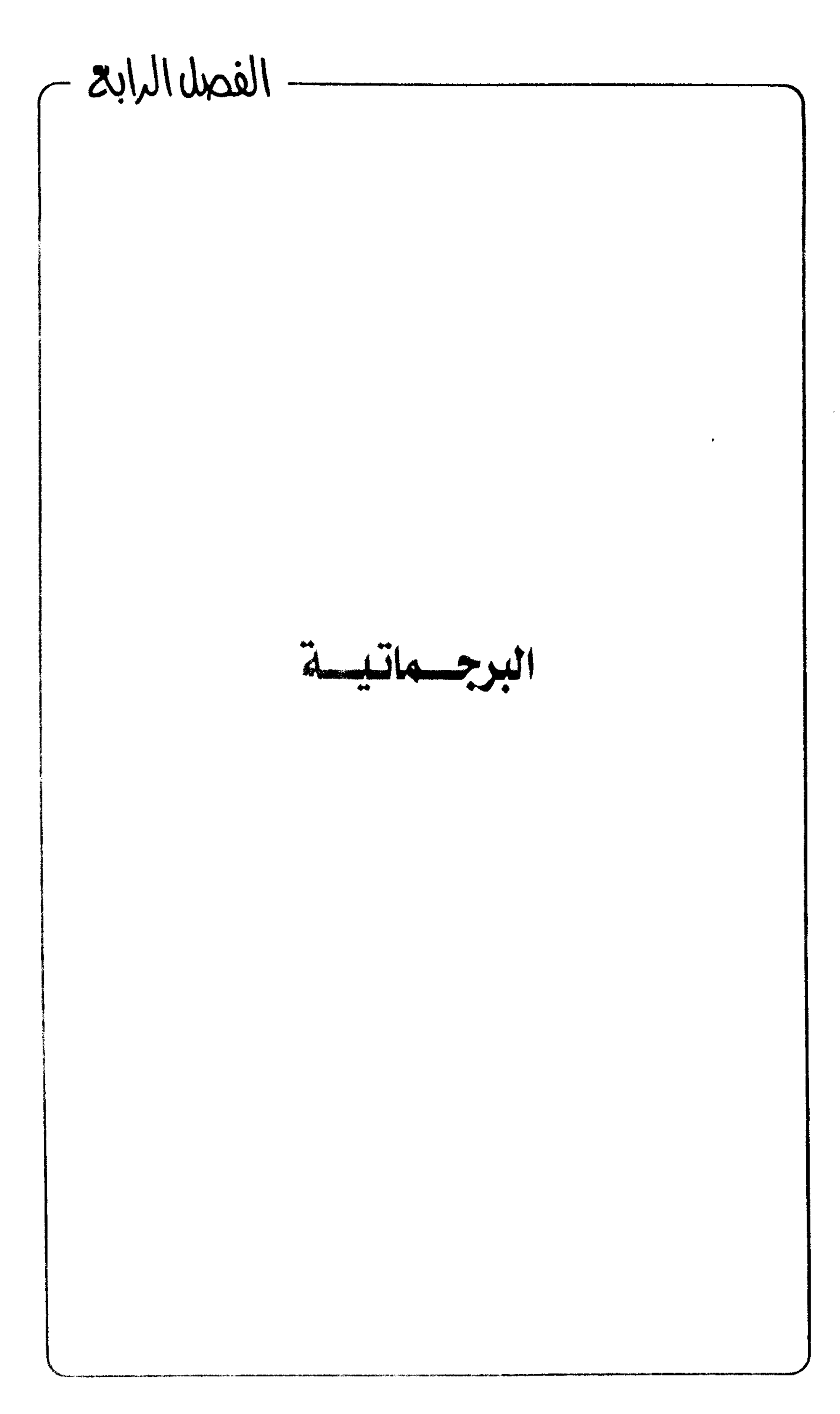
---

(١) نفس المرجع، ص ٣٥.

(2) Charlesworth, M. J., Philosophy and Linguistic analysis, pp. 3 - 4.

وأيضاً: د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ص ٩ - ١١

وأيضاً: د. محمد مهران، المدخل لدراسة الفلسفة المعاصرة، ص ١٧٧.



الفصل الرابع

البرجماتية



الفصل الرابع
البرجماتية
أصولها ... وأفكارها

المقدمة

سميت أمريكا بالعالم الجديد في مقابل العالم القديم المتمثل في قارات أفريقيا وآسيا وأوروبا ، وهو العالم المعروف صاحب الحضارات القديمة في بقاعه المختلفة. ولقد اختلفت نظرة كل عالم إلي نفسه وإلي الآخر في نفس الوقت، فالعالم القديم، خاصة أوروبا، يري نفسه العالم الحقيقي المتقدم صاحب المدنية والحضارة ، بينما يري في العالم الجديد الأرض الموحشة. بينما كذلك يري الجديد نفسه عالماً بكراً متطوراً يري في العالم القديم التآكل، عالم يتسم بالعنف والصراعات والمؤمرات ... عالم جف معينه... نضباً من كل خير مادي أو معنوي .

ولقد كتب « توماس وولف » في كتابه « رجال من كاتاوبا القديمة » يقول:

« ولما كانت الأمة في تكوينها الأول ، تتسم بالبدائية، فلقد وجد هناك شعب وحيد، وغريب يحيا حياة موحشة، لا يكلم أحد أحداً، وإنما يقيم كل فرد في هذه الأرض الشاسعة الرهيبة، من شرقها إلي غربها، وكان أول ما فعلوه، أن بدأوا يتعرفون ، بعضهم على البعض. وكانت حياتهم الموحشة هي أول ما واجههم حين كان الفرد، لا يري فرداً، إلا لماما بين عشرات الأماكن، وكان الرجل يقتل الرجل، وعلى هذه الصورة الوحشية ظلوا يعيشون حياتهم »[1] .

وكان بعض الأمريكيين ينظرون إلي أنفسهم باعتبارهم نسخة مكررة من القارة الأوروبية الأم، إلي أن جاء « رالف والدو إيمرسون » Ralph Waldo Emerson (١٨٠٣-١٨٨٣) وقال متسائلاً في كتابه « المنهج الأمريكي » (طبعة ١٩٠٤) « متي يستيقظ الفكر المتكاسل في هذه القارة، ومتي ينظر من تحت

---

(١) جون ماك ديرموت، رؤية فلسفية .. نحو عالم جديد ، في كتاب تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال ٢٠٠ سنة، إعداد بيتر كاوز، ترجمة حسني نصار ، مراجعة د. مراد وهبة، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٣، ص ص٤٦٩ - ٤٧٠ .

غطائه الحديدي، ليحقق ما طال انتظار العالم له، علّه يفعل شيئاً أفضل من انطلاقه نحو المهارات الآلية » (١) .

ويري جون ماك ديرموت أن الأمم العظيمة الحقة تنهض على أعناق وأكتاف رجال العلم فيها، وكل مفكريها؛ لذلك تحققت صيحة إيمرسون. وبدأت التجربة الأمريكية تنمو وتزدهر وتثبت دعائمها في الأرض الجديدة التي اغتصبها الأوروبيون من يد أصحابها الأصليين الهنود الحمر وتعرضوا على أيدي الرجل الأبيض لحملات إبادة نفسية وتصفية جسدية رهيبة ، تعد سبة في جبين الحضارة الإنسانية، ومن هنا جاء وصف المجتمع الأمريكي الجديد بأنه مجتمع بنائي وتدميري في آن واحد (٢) .

هذا ولم يكن سكان أمريكا الأوائل بدائيين، بل كانت لهم حضارة قديمة سادت ثم بادت، ويقال أنهم وفدوا إلي تلك القارة من آسيا منذ آلاف السنين مستغلين الجسر الطبيعي الذي نشأ بسبب انخفاض منسوب المحيط الهادي ذات يوم، وانتشروا في القارة الخالية من السكان بحثاً عن مصادر طبيعية أكثر وفرة، وأكثر خيراً (٣) .

ولقد تشكّلت الثقافة الأمريكية من مجموع الثقافات الواردة إليها عبر المحيط الأطلنطي حيث التراث الفلسفي التليد في أوروبا، ومن ثقافات المهاجرين الذين تدفقوا على الأرض الجديدة من كل حدب وصوب، ومن التفاعل بين الأجناس والثقافات التي بدأت تتجمع على الأرض الجديدة ومن الحاجات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، ومن عوامل وافدة وعوامل وليدة، حتي شعر الشعب الأمريكي الجديد الذي سميت بلاده بأمة الأمم the Nation of Nations بحاجته إلي فلسفة خاصة به تعبر عن آماله وآلامه وحاجاته النفسية فتولدت لديه ما عرف في تاريخ الفكر الفلسفي باسم «البرجماتية» .

---

(١) نفس المرجع ، ص٤٧٢ .

(*) جون ماك ديرموت عمل أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة بكلية « كوينز » بجامعة سيتي بنيويورك ، نشر عدة دراسات عن وليم جيمس وجوزيا رويس وجون ديوي، وحصل على جائزة هاريس هاريسون الوطنية في التعليم .

(٢) نفس المرجع ، ص٤٧٥ .

(٣) آلان نيفنز، وهنري ستيل كوماجر، موجز تاريخ الولايات المتحدة ، ترجمة محمد بدر الدين خليل، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣، ص٥ .

أولاً : معنى البرجماتية وأصولها :

اشتقت البرجماتية من اللفظ اليوناني Pragma بمعني فعل ونشاط وعمل وهو تيار مثالي ذاتي في الفلسفة الغربية ، يري أن المنفعة العملية للمعارف مصدراً لها ومعياراً رئيساً لصحتها (١) .

وقد نشطت الحركة أو التيار أو المنهج أو الفلسفات البرجماتية Pragmatism في الفكر الأمريكي، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وخلال الربع الأول من القرن العشرين، وأصبحت سمة مميزة للحياة والثقافة الأمريكية ، وقد فهم النقاد منها أنها حركة نقدية موجهة ضد الفلسفات الموروثة من أجل إرساء دعائم فكر أكثر إيجابية. وبهذا أصبحت البرجماتية هي الإسهام الأمريكي في الفلسفة العالمية (٢) .

وترك فلاسفة القارة الأوروبية the Continental Thinkers أمثال جورج زيمل George Simmel ، وفلهلم أوزفالد Wilhelm Ostwald ، وادموند هوسرل Edmund Husserl ، وهانز ڤاينهينجر Hans Vaihinger ، وريتشارد مولر فراينفلز Richard Muller - Freienfels ، وهانز هان Hans Hahn ، وجيوفاني بابيني Giovanni Papini ، (وهو رائد النادي البرجماتي في فلورنسا)، وجيوفاني فايلاتي Giovanni Vailati ، وهنري برجسون Henri Bergson ، وإدوارد لوروي Edward Le Roy تركوا جميعاً تأثيرهم البيّن على فلاسفة البرجماتية الأمريكية (٣).

وإذا عدنا بالذاكرة وعشنا قليلاً مع التاريخ خاصة ما يختص بفكر الإنسان وعقله نجد أنه في عام ١٨٧٠ وفي أحد نوادي مدينة كمبردج بولاية ماساشوستس التقي مجموعة من الشبان ممن يهتمون بالفلسفة والعلم وملتزمون بموقف معين تجاه معظم المباحث الفلسفية التقليدية وخصوصاً الميتافيزيقا، وقد اتخذوا موقفاً عدائياً منها. وحاولوا طردها من صرح العلم إلي صحراء التيه، وأطلقوا على ناديهم « النادي الميتافيزيقي » The Metaphysical club تهكماً من الميتافيزيقا وأتباعها وترسيخاً لربط الفلسفة بالعلم مما دعا إمام البرجماتية إلي

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر ، ص٨٦ .

(2) Thayer, H. S., Pragmatism, in the Encyclopedia of Philosophy, vol. 6, the Macmillan Company, Free Press, New York, 1972, p. 430

(3) Ibid., p. 43 .

أن يقول : إن « الفلسفة كما أفهم الكلمة، هي علم وضعي نظري » حيث كان تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce هو إمام البرجماتية الأول ثم إنضم إلي النادي الميتافيزيقي وليم جيمس الذي التقي بهم في خريف عام ١٨٧٤ [١] .

ولقد أكدت البرجماتية على النواحي العملية في المعرفة ، واتخذت الأفكار والقضايا معناها من خلال التطبيق العملي والاستخدام الأمثل لها، ويقول وليم جيمس في كتابه « البرجماتية » Pragmatism إن الطريقة البرجماتية هي في الأصل وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولاها وبدونها، ما كان يمكن أن تنتهي [٢] .

ويضيف جيمس قوله : إن الطريقة البرجماتية في مثل هذه الحالات هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً على حدة » [٣].

ويتفق جيمس هنا مع بيرس الذي طرح مقولته الشهيرة حتي أصبحت قاعدة أو مبدأ ترفعه البرجماتية والبرجماتيين، ليست في أمريكا وحدها بل في العالم أجمع ، قال بيرس : « وجود الشيء يعني كونه نافعاً » [٤] .

إذاً فالبرجماتية هي طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولاها وبدونها، ما كان يمكن لها أن تنتهي، ومن هذه المنازعات هذه التساؤلات : هل العالم واحد أم متعدد ؟ أهو مسير أم مخير ؟ مادي أم روحاني ؟

وأي هذه الأفكار يحمل في طياته خيراً للعالم. فمعني ذلك أن البرجماتية محاولة – مجرد محاولة – لتفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً على حدة [٥] ، وهي بالتالي نظرة نفعية مستهجنة .

---

(١) مشهد سعدي العلاف، مقدمة في فلسفة العلم : بناء المفاهيم بين العلم والمنطق ، دار عمار، عمان – دار الجيل ، بيروت الطبعة الأولي ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص ص ١٢٦ – ١٢٧ عن :
Peirce, C. S. Collected Papers, Ed. By Ch. Haurtshorne and P. Weiss, The Beiknap Press of Harvard Univervity Press Cambridge, Mass, 1960, vol. V., P. 77.

(٢) وليم جيمس ، البرجماتية ، ترجمة محمد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة، ١٩٦٥، ص٦٣ .

(٣) نفس المصدر ، ص٦٤ .

(٤) المعجم الفلسفي المختصر، ص٨٦ .

(٥) جيمس ، البرجماتية، ص٦٤ .

وكان جيمس يري البرجماتية أيضاً أنها فلسفة توليفية أو توفيقية، نحسبها واحدة وهي شتي، فهي فلسفة تسعي إلي تحقيق التعايش السلمي فوق كل شيء عن طريق الوفاق، فهي تتقبل حقائق المقولات الداروينية، وحقائق الفزيولوجيا السخية، ولكنها لا تفعل شيئاً إيجابياً أو متحمساً بها، فهي تفتقر إلي النغمة المنتصرة والنزعة الهجومية مثلما للمذاهب المطلقة ويقصد بها العقلية والتجريبية والحدسية وغيرها [1] .

ويلخص الدكتور زكي نجيب محمود موقف الفلسفة البرجماتية ومعناها كما يأتي :

تعتبر البرجماتية ركيزة رئيسه تلتف حولها دراسات فرعية كثيرة، ويشترك مؤسسوها بيرس وجيمس وديوي على التوالي في أصول مشتركة منها: تلك اللفتة الجديدة في معيار الصدق المنطقي لعبارة من العبارات وجعلت معيار الصدق... صدق القول هو ما يهديني سواء السبيل في حياة عامة أو في صناعة وزراعة وتجارة، أسلم لك من فوري بأنه قول حق، بغض النظر عما « كان » ، وما هو « كائن » بالفعل ، فليس « الصدق » شيئاً قائماً هناك ثم يجئ الناس ليشخصوا إليه بأبصارهم وليقولوا فيه ما يقولون، بل الصدق هو طريقة سير نمشي في الحياة على هداها [2] .

ويحدد بيرس للبرجماتية وظيفتين هما :

١- أنها يجب أن تمنحنا إمكانية التخلص السريع والفعّال من جميع الأفكار التي تكون غير واضحة .

٢- يجب على البرجماتية أن تزودنا بدعم وتأييد للأفكار الواضحة وذلك من خلال إصدار حكم لتمييزها عن القضايا الميتافيزيقية [3] .

بينما حدد لها وليم جيمس وظيفتين في كتابه « البرجماتية » ، وهما :

١- وظيفة سلبية في اقصاء مشكلات تثير جدلاً لا ينتهي ولا تحقق فائدة في العلم .

٢- وظيفة إيجابية تتبدي من خلال تأييد صدق القضايا والأفكار من خلال

---

(١) نفس المصدر، ص٣٣ .

(٢) د. زكي نجيب محمود، مقدمة كتاب وليم جيمس « البرجماتية » ، ص ص١-٣.

(3) Perce, Collected Papers Vol. 15., p. 127 .

معيار للمعني والصدق يساعد في صياغة المفاهيم العلمية على وجه أفضل(١) .

ولقد ساعد ظهور بعض الأفكار العلمية وتطور علوم الطبيعة في بداية القرن العشرين وكذلك التطورات في مجال المنطق على إتخاذ موقف نقدي تجاه الفلسفات المثالية والميتافيزيقية كما كان لظهور نظرية دارون في التطور وخصوصاً ما تضمنته دفتي كتابه « أصل الأنواع » The Origin of species (١٨٥٩) أثر واضح وعميق في ذلك (٢) .

ولا يعني هذا أننا نحصر البرجماتية سواءكفلسفة أو كفكر أو كمنهج في دائرة التأثيرات المعاصرة دون الجذور الممتدة في التراث الفلسفي الأوروبي، بل تمتد البرجماتية بجذورها إلي الفلسفة التجريبية الإنجليزية التي يمثلها جون لوك وديفيد هيوم وجورج بركلي وجون ستيورات مل بالاضافة إلي مصدر خاص وقوي هو فلسفة كنط النقدية .

ويذكر رودولف متس في كتابه « الفلسفة الإنجليزية في مائة عام » أن المؤثرات التاريخية تمتد إلي عدة مصادر منها المثالية الألمانية، خاصة كنط وأرائه التي أعلنها مثل أن الذهن يفرض قوانينه على الطبيعة، وأن المعرفة تشيد عالماً منظماً من خليط مضطرب يتمثل في المعطي. وبالتالي فلا غرو في اتفاقهم بشأن علو العقل العملي على العقل النظري. كذلك تأثر أصحاب البرجماتية بفكرة الفلسفة الفاعلة Activist Philosophy عند فشته، فقد أخضع فشته فكرة الحقيقة لفكرة الخير، وجعل العقل النظري يحقق ذاته في العقل العملي، غير أنهم وقفوا من فلسفة هيجل موقفاً سلبياً ، بينما أخذوا عن هيوم الذي أثر على كنط وأيقظه من سباته العميق - فلسفته الطبيعية فالأساس التجريبي الذي بنيت عليه البرجماتية، واتخاذه نقطة بدايتها من الفهم السليم للناس الفاعلين ، العاملين ، تدل على عمق الصلة، وعلاقة الارتباط (٣) .

هذا فضلاً عن تفاعلها مع مذهب المنفعة عند جون ستيورات مل، ونظرية الانتقاء الطبيعي عند دارون، والمذهب التطوري عند هربرت سبنسر، والتطور

---

(١) جيمس ، البرجماتية ، ص٦٤ .
وفي كتاب مشهد سعدي العلاف، في فلسفة العلم، ص١٢٩ .

(٢) مشهد العلاف، في فلسفة العلم ، نفس الصفحة .

(٣) رودولف ميتس ، الفلسفة الانجليزية في مائة عام، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة، ١٩٦٧ ، ص١٨ .

الخلاق عند برجسون وفلسفة الحياة والقوة عند نيتشه، كما لم تسلم البرجماتية من تأثير علم النفس عليها من حيث أن علم النفس هنا كان ، رد فعل على النظرية الآلية في التداعي والملكات، ثم من حيث أنه اتبع إيجابياً المذاهب الإرادية الحديثة عند زيجفرت وفنت وبولسن Paulsen ، [١] .

فالبرجماتية إذاً ليست بدعة تامة، كما يزعم البعض، وليست مجرد تحوير لأفكار قديمة، كما يعتقد خصومها، بل هي مركب أصيل من القديم والحديث، ونقطة تجمعت فيها قوي بعضها جاذب وبعضها طارد، وحركة لم تظهر بناءً على اهتمام نظري بحت، بقدر ما ظهرت من العلاقة المباشرة بالحياة ذاتها ونتائجها بالنسبة إلي الوجود الإنساني [٢] .

وكانت أول بوادر البرجماتية قد ظهرت في كتابات شيلر خاصة مقاله المعنون ، البدهيات بوصفها مصادرات (١٩٠٢)، ثم تعرف شيلر بوليم جيمس ، ونشأت بينهما صداقة حميمة ، واتخذ جيمس الخطوة النهائية نحو تكوين مذهب فكري برجماتي ، ولاسيما الأخذ بما يستتبع هذا المذهب من نتائج نفسية وأخلاقية وميتافيزيقية [٣] .

وساعد إتجاه علم النفس الجديد نحو النظرة الغائية الإرادية بدلاً من الآراء العقلية الآلية الترابطية على الاعتقاد أكثر في المذهب البرجماتي. وكان ارتباط علم النفس بالمنطق أحد العوامل المهمة التي ساعدت على تعميق الأخذ بالبرجماتية، وكانت دعوة سدجويك للقضاء على الجهاز التجريدي المصطنع الذي لا يرمي إلا إلي القيام بنوع من التمرينات الرياضية الذهنية، ودعا إلي تطبيقه عملياً وتسخيره لخدمة الحياة والعلم، فأخذ شيلر دعوة سدجويك مأخذ الجد ودعا إلي إصلاح المنطق وتحرير المنطق والفلسفة معاً من لعنة النزعة العقلية، ومن تخاريف الفكر الخالص في رأيه، وقال أن كل التركيبات المنطقية إنما هي نواتج لوظائف نفسية [٤] .

لقد استبدلت البرجماتية النظر إلي الماضي ، فنظرت إلي المستقبل وبدلاً من أن تهتم بتحليل الأشياء والمعرفة وردها إلي أصولها البسيطة كما فعل لوك وهيوم، جعلت اهتمامها منصرفاً إلي ربط معارفنا بعالم التجربة، لا من حيث

---

(١) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(٢) نفس المرجع ، ص١٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢٥ .

(٤) نفس المرجع ، ص٣٠ .

النشأة، بل من حيث النتائج. من هنا لم تكن البرجماتية تسأل عن كيفية نشأة المعرفة أو الأفكار بقدر ما تسأل عن النتائج التي تترتب على هذه الأفكار أو تلك في عالم الواقع (١) .

وأهم السمات المشتركة بين الفلاسفة البرجماتيين ، وهم أصحاب الطابع العملي، ما يأتي (٢) :

١- إن الفيلسوف البرجماتي يولي ظهره - بغير رجعة - لكثير من العادات المتأصلة لدي الفلاسفة المحترفين، فيعرض عن التجريد ، وعن الحلول اللفظية للمشكلات الفلسفية، و الأنساق الفلسفية المغلقة، أو الكيانات (الموجودات) المطلقة أو الأصول المزعومة.

٢- اتجه الفيلسوف البرجماتي مباشرة إلي دراسة ما هو متعين مشخص Concrete وحقيقي Real ، أي ما يكون متجهاً مباشرة إلي دراسة الوقائع Facts ، وإلي الفعل الذي يتناول تلك النتائج، لا بغرض الكشف عن حقائق معينة، أو تحقيق نتائج يقينية ثابتة، إنما من أجل إتباع طريقة تساعد على تحقيق الأفكار والمعاني بأسلوب ناجح في الواقع الخارجي .

٣- وإذا نظرنا إلي الفيلسوف البرجماتي لم نجده فيلسوفاً دوجماطيقياً يعتقد اعتقاداً جازماً في صحة بعض الأفكار ، إنما هو فيلسوف حر، متفتح الذهن أمام كل إمكانات الطبيعة، نائياً بنفسه عن كل اصطناع أو تظاهر ببلوغ الغاية والنهاية في الصدق .

وبناء على ما تقدم يمكن تحديد معني البرجماتية - على حد تعبير وليم جيمس - من حيث هي (٣) :

١- مجرد منهج فلسفي يهدف إلي توضيح وتحديد المشكلات ومحاولة تفسير المعاني وإيضاحها عن طريق تتبع نتائجها أو آثارها الفعلية. وبالتالي فهي ليست فلسفة ذات معتقدات ثابتة أو مبادئ محددة، ماعدا منهجها .

٢- من حيث هي طريقة وأسلوب في التوضيح والتحليل والبحث لإزالة الشوائب من الأفكار والمعاني. وفي هذا الصدد يقول وليم جيمس : « لكي نتوصل إلي

---

(١) د. عزمي إسلام، إتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص٨٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص٨٧، عن كتاب جيمس البرجماتية ، ص٨٣٧ .

(٣) نفس المرجع ص ص٨٩ - ٩٠ .

وضوح كامل دقيق لأفكارنا عن شيء ما أو عن موضوع ما ، فإننا لا نحتاج إلا أن ندخل في اعتبارنا جميع الآثار الحسية المترتبة عملياً على هذه الفكرة أو المتضمنة في هذا المفهوم، وكذا جميع ردود الفعل التي يجب أن نتهيأ لها، (١) .

٣- ومن حيث هي نظرية في الصدق خاصة فيما يتعلق بالمعني والاعتقاد. فإنها تعني ، نظرية في الصدق ، الذي نتوصل إليه من تحليل وتوضيح المعاني والمعتقدات. ويرتبط معني الصدق عند البرجماتية بالنجاح العملي، أو بما يترجم إلي سلوك ناجح. وقد اعتقد جيمس أن الأفكار تصبح صادقة إذا استطاعت أن ترتبط بخبراتنا الأخري مما يؤدي معه إلي أن يسلك الإنسان سلوكاً ناجحاً في الحياة. بمعني أن كل فكرة يجب أن يكون لها قيمة فورية فعلية The Practical Cash value ، مما يعني في اعتقاد جيمس ارتباط الفكرة أو اللفظ بنجاح السلوك الذي يؤديه الإنسان بناءً على اعتقاد في صحتها.

كما حاول جون ديوي أن يقدم لنا معني خاصاً للبرجماتية ورد في «قاموس القرن ، ١٩٠٩ Century Dictionary ، حيث يقول هي ، النظرية التي تري أن عمليات المعرفة ومؤداها إنما تتحدد في حدود الإعتبارات العملية أو الغرضية، فليس هناك محل للقول بأن المعرفة تتحدد في حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة ، (٢) .

وعلي الرغم من اتفاق البرجماتيين حول ارتباط صحة الفكرة بنتائجها المرضية أو بنجاحها عملياً في حل المشكلات، إلا أنهم اختلفوا في فروع كثيرة مما أدي إلي ظهور البرجماتية الإنسانية والبرجماتية التجريبية والبرجماتية الاسمية والبرجماتية البيولوجية، وذلك بسبب الخلاف أو الاختلاف وكثرة أصول البرجماتية التي استقي منها فلاسفتها مصادرهم والتي ترجع إلي السوفسطائيين الذين أقروا بأن الخبرة الحسية تختلف من فرد إلي آخر مما جعل بروتاجوراس Protagoras (٤٨١ - ٤١١ق.م) أحد شيوخ السوفسطائية يضع قاعدته الشهيرة ، الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، فأدي بهم هذا الاعتقاد إلي

(١) جيمس ، البرجماتية ، ص٨٣٥ .

(٢) د. محمد مهران ، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة ، ص٤١ عن :
Beck, R. N., Handbook in social Philosophy, Macmillan Publishing Co., New York, 1979, p. 121.

الجنوح نحو الذاتية والنسبية في كل شيء خاصة الأخلاق والدين والمعرفة [1] .

كذلك تعود أصول البرجماتية إلي أفلاطون وأرسطو خاصة فيما يتعلق بتركيز أرسطو على التجربة بوصفها مكوناً ضرورياً من مكونات المعرفة، وعلى الجزئي المتعين. وكذلك جعل أفلاطون من قبله التكهن بالمستقبل مقدماً في مجال المعرفة. أما أبيقور Epicures (٤٣١ - ٢٧٠ق.م) فكانت مساهمته أكبر حيث جعلها تحقق اصلاح وظيفة عملية يمكن عن طريقها إصلاح حال المعتقد بها وتخفيف آلامه للوصول به إلي أقصي درجات اللذة [2] .

وهناك أصول أخري لدي أوغسطين ودانز سكوت وبيكون وكوبرنيقوس وجاليليو، فقد ترك أوغسطين وسكوت تأثيرها الديني. بينما أثر بيكون في مجال نظرية المعرفة ودور الملاحظة فيها، ورفض جميع صور المذهب العقلي، وأكد على أن « المعرفة قوة » . بينما أثر كل من كوبرنيقوس وجاليليو في مجال العلم والمنهج العلمي .

ويقال أن بليز باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) Blaise Pascal أثّر بطريق غير مباشرة في الفلاسفة البرجماتيين، فقد مايز باسكال بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية ، فالمعرفة العلمية عقلية (أي آتية عن طريق التكنيك الرياضي الاستقرائي) والمعرفة الدينية في أساسها معرفة غير عقلية، ورفض أية محاولة يراد بها رد كل المعرفة إلي المعرفة العلمية من ناحية، ومن ناحية أخري رفض دعاوي المعرفة القائلة بأن الدين مجرد تأمل ، وبإيجاز يري باسكال أن هناك نمطاً آخر من المعرفة الأصلية يقع خارج نطاق العلم [3] .

أما تأثير كل من كنط وأوجست كونت وجون ستيوارت مل فقد فاق كل تأثير، وإذا عرفنا أن كنط ساعد البرجماتيين - وهو ليس فيلسوفاً برجماتياً - على التمييز بين أنشطة العقل الخالص وأنشطة العقل العملي، وكذلك تقرير كنط لأهمية الذهن بوصفه العامل الفعّال والأساسيّ في تفسير التجربة، وكان لهجوم كنط على الميتافيزيقا التقليدية أثر لا يمحي في رفض البرجماتيين للميتافيزيقا والتهكم عليها .

وساعد أوجست كونت على تعميق اتحاد الفكر مع العمل وإقرار المنهج

---

(١) نفس المرجع ، ص ص٤٤ - ٤٦ .

(٢) نفس المرجع، ص٤٦ .

(٣) المرجع نفسه، ص٤٨ .

العلمي أساس التجريبية الأصيلة أو المتطرفة لدي البرجماتيين، خاصة جيمس. وقد أقر جيمس بتأثير مل عليه فقال في اهدائه لكتاب البرجماتية «إلي ذكري جون ستيورات مل الذي كان أول من علمني سعة أفق البرجماتية والذي يطيب لخيالي أن يتصوره قائداً لنا لو كان اليوم حياً» [1].

هذا غير الأصول العلمية، فالبناء الكامل للعلم يبني على القدرة على النجاح العملي، فضلاً عن الإنجازات العلمية الهائلة التي عاشها وعايشها البرجماتيون خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، فضلاً أيضاً عن انتشار نظريات علمية جديدة مثل نظرية دارون في مجال البيولوجيا وأينشتين في مجال الفيزياء والفلك.

كل هذه المصادر والأصول التي استمدت منها البرجماتية أفكارها جعلتها ترفض النظرة الواحدية Monism ومذهب الوحدة وتتمسك بالنزعة التعددية Pluralism .

ثانيا : أهم أفكار البرجماتية

تموج البرجماتية بكثير من الأفكار التي تركت تأثيراتها المختلفة على كثير من المجتمعات والأفراد بل والدول والحكومات، ويرجع ذلك إلي كثرة فلاسفتها وتعدد مصادرها وأصولها التي أشرت إلي أكثرها في الصحف السابقة .

وأود الآن أن أشير إلي أهم أفكار البرجماتية أو قل أهم نظرياتها، وأخص منها بالذكر لإلقاء الضوء نظرية الصدق باعتبارها أساس تصوراتها ، ومفهوم الخبرة .

١- نظرية الصدق البرجماتية

تعتبر نظرية الصدق أو مشكلة الصدق كما يحلو للبعض أن يسميها من أهم وأعقد الموضوعات في البرجمانية، ويكاد لا يخلو كتاب من الكتب التي تتناول نظرية الصدق من الإشارة إلي نظرية الصدق البرجماتية The Pragmatic theory of truth بالإضافة إلي إشارتها إلي نظريتي التطابق أو التناظر Correspondence والاتساق Coherence ، وفضلاً عن ذلك فإنها لابد وأن تشير أيضاً إلي النزعتين المثالية Idealism والواقعية Realism .

ولقد رفعت البرجماتية صيغة تلخص بها نظرية الصدق البرجماتية ملخصها «الصدق هو كل ما له أثر»* وتعتمد مثل هذه النظرية، ولو في جزء منها، على

---

(١) نفس المرجع، ص٤٩، عن برجماتية جيمس ، ص١٣ .

(*) The True is What Works .

الاعتقاد الذي يفترض أن البرجماتية هي موقف فلسفي جديد، يهدف مؤيدوه إلي طرح التقاليد الفلسفية السابقة، لكي يستطيعوا تأسيس فلسفة عملية جديدة تدور حول طبيعة الأشياء. وطالما اعتبرت نظرية الصدق موضوع فلسفي أساسي، فإنه ليس من الصعوبة بمكان أن نفهم لماذا اعتبرت نظرية برجماتية فريدة تهدف إلي طرح النظريات السابقة جانباً لتتجنب عيوبها [١] .

هناك أسباباً تبدو معقولة لكي نعتقد أن البرجماتية تحاول تقديم نظرية أمريكية مختلفة للحياة والعالم، كما تحاول في نفس الوقت تجنب التعصب Jingoism ، ومن دواعي الارتياح أن يقول المؤمنون بالبرجماتية أنها توجز الاعتقادات والاتجاهات وتبلور حركة أمريكا نحو التطور والتنمية لأنها تتعامل بمنطق « شعب الشعوب « A people of peoples و « أمة الأمم « The Nation of Nations . ومن هنا فإذا قرأت كتابات أساطين البرجماتية بيرس وجيمس وديوي وميد تلاحظ الجهد الذي بذلوه لفهم وتفسير الحياة والخبرة الحياتية من منظور أمريكي خالص وخاص بشعب جمع بين شعوب العالم في بؤرة واحدة ويريد أن يعبر عن ذاته تعبيراً جديداً وأصيلاً ، وأن يلقي مزيداً من الضوء على أسلوب الحياة الأمريكية [٢] .

فإذا كانت البرجماتية تمثل وجهة نظر أساسية وذات خاصية متميزة، فإنه يمكننا أن نتساءل عما إذا كانت هناك نظرية برجماتية متميزة في الصدق مثل نظريات الاتساق والحدس والتطابق أو التناظر أم أن البرجماتيين حاولوا أن يضعوا نظرياتهم لتحل محل نظريات أخري لم تعد تفي بحاجات النشاط العملي دون أن يعلنوا عن زيف هذه النظريات [٣] .

ولقد حاول بيرس أن يمايز بين الصدق وبين الواقع ثم يقوم بالربط بينهما بطريقة قد تتسم بالذكاء، فالصدق كما يقول بيرس هو « انطباق عبارة مجردة على البحث الذي لانهاية له حتي يتكون لدينا اعتقاد علمي « ، بينما يعرف الواقع بأنه « طريقة حياتنا بالفضيلة حتي يكون الشيء هو عين ذاته، بصرف

(1) Smith, John E., Purpose and Thought : the Meaning of Pragmatism, New Haven, Yale University Press, 1978,p.50.

(٢) Ibid, p. 50 (بتصرف) .

(3) Ibid., p. 51 .

النظـــر عـــن الطريقة التي يعرض بها العقل أو تـعرض بها العقـول مـجتمعة معاً،[1] .

كـمـا حـاول بيـرس إثبـات أن الواقع هـو الشـيء فـي ذاتـه - باسـتـخـدام مصطلحات كنطية، ومصطلحات جوزيا رويس أيضاً - ويضيف أنه يجب أن يكون هناك « فعل » Action وبدون هذا الفعل فإن الشيء لن يكون .

ونفهم مما سبق أن بيرس يحاول أن يجعل القارئ يعتقد بصعوبة فهم الواقع بعيداً عن تصور الصدق، فالعلاقة بين الواقع والصدق علاقة جدلية ترابطية مثل علاقة ظهور الشمس والنهار، أو الليل والقمر ، أو الابن والأب، أنها علاقات وشائجية وصلات قربي لا تنفصم عراها، لذلك فليس غريباً أن يخرج بيرس من عرض هذه المفهومات إلي قضية منطقية يتطابق فيها الموضوع والمحمول ، نهدف من وراء الصدق أنه أيضاً متصل بالبحث Inquiry ، والبحث عملية متصلة ليس لها من نهاية .

وعندما ننظر في كتابات وليم جيمس نجده قد فكر في استخدام عدة طرق لكي يعبر بها عن مفهوم الصدق، حتي اهتدي إلي الأنموذج الذي اعتبره أنموذجاً أصيلاً لعملية الصدق وهو أنموذج المبدأ الموجه منطقياً أو تصورياً نحو الفكرة حتي نتمكن من التحقيق منه تحققاً كاملاً وببساطة ، تماماً مثل التأثيرات الحسية التي تجعل الإنسان يتوقع ما يحدث بالفعل ، وقد اقتنع جيمس بأن الموضوع الصادق هو تلك الفكرة التي تعطينا أقصي حد للاقتناع والشعور بالرضا، وقد شمل الموضوع الصادق بوضوح كل من حدوث التنبؤ أي التأثيرات الحسية sensible effect والشعور بالرضا [2] .

٢- مفهوم الخبرة البرجماتي

ينبع مفهوم الخبرة البرجماتي أساساً من نقد الفلاسفة الأمريكيين لفلاسفة القارة الأوروبية خاصة فلاسفة المذهب التجريبي الكلاسيكي عند جون لوك وجورج بركلي وديفيد هيوم .

---

(1) Ibid .

(2) Morris, Charles, The pragmatic Movement in the American Philosophy, Brazillar, New York, 1970, pp. 60 - 61 .

(وللكتاب ترجمة عربية جديدة مزيدة ومنقحة بقلم المؤلف بعنوان : روّاد الفلسفة البرجماتية، ص ص٨٤ - ٨٥) .

إن الخبرة بمعناها العام لدي التجريبيين الأمريكيين تدور حول المعرفة التي تحتوي على الخبرة أو الموضوع المادي، واعتبروا الخبرة مسلمات حسية وإحساسات وإدراكات حسية تقوم في مقابل العقل أو الفكر ثم في مقابل «العالم الخارجي»، وأصبحت الخبرة باختصار هي الجسم الحسي كموضوع مادي يسكن العقل، ويختلف في النوع عن الفكر وفي نفس الوقت يعارض العالم باعتباره «خارجياً»، وأخيراً يرى التجريبيون التقليديون أن الخبرة هي معطيات حسية بسيطة معطاة لنا [1] .

وكما نعلم كان وليم جيمس أقرب البرجماتيين إلي التجريبيين الإنجليز، وينصب الفرق الرئيس بينه وبين التجريبية التقليدية على إدراكه الأوسع لمحتويات الخبرة، وهي تشمل العلاقات والجزئيات التي تربطها بعضها بالبعض الآخر، والاستمرار وعدمه وهذا ما يناسب أكثر الخبرة الفنية التي تعتبر موضوعاً للفلسفة، وبهذه الروح الفلسفية صاغ جيمس نظريته في «التجريبية الأصلية»، وبدأت بمصادرة منهجية مؤداها أن «الأشياء الوحيدة القابلة للمناقشة بين الفلاسفة أشياء معروفة بعبارات مأخوذة من الخبرة» [2].

ولقد سمي هذا الجزء الخاص من نظرية التجريبية الأصيلة وفلسفة الخبرة الخالصة Philosophy of Pure experience .

وتصدي جون ديوي لمناقشة موضوع الخبرة في الفلسفة الأمريكية في عدة كتب منها «مشكلات الناس»، و«موقف الأنساق المنطقية»، و«الخبرة والطبيعة».

يقول ديوي في «الخبرة والطبيعة» Experience and Nature :

«إن الخبرة هي شيء ما بالإضافة إلي أنها موجودة في الطبيعة، وما لم نمر به فهو ليس بخبرة، أما الطبيعة فهي الحجارة، والنبات، والحيوانات، والأمراض والصحة، ودرجة الحرارة والكهرباء الخ ... فالأشياء التي تتفاعل معاً بطرق معينة هي ما نسميه بالخبرة، إنها ما نمر به أي ما خبرناه في الحياة ...» [3] .

---

(1) Smith, John E. op. cit., p. 79 .

(2) Morris, Charles, op. cit., p. 113 .

(3) Ibid., p. 115 .

عن كتاب «الخبرة والطبيعة» لجون ديوي، ص٤٩ .

فالخبرة ليست عالماً عقلياً أو ذهنياً وهي ليست شيئاً خاصاً أو شخصياً موروثاً، وبهذا يقبل جميع البرجماتيين الأربعة نظرية الخبرة الاجتماعية أو العامة، ولكي نتأكد من هذا فإنه توجد خبرات خاصة ، ولكن تلك الخبرات يمكن أن نميزها فقط بوضعها أمام الخبرات العامة (١) .

ولكن ما الصلة بين الخبرة والمعرفة ؟

يري جون ديوي أن المعرفة هي نتاج عملية بحث نقدي، ولهذا فلا توجد معرفة مباشرة، مما أدي به إلي رفض إقامة صلة قربي بين المعرفة والخبرة ، ويعود سبب رفضه إلي سببين :

أ- ينكر ديوي أن الخبرة تأتي عن طريق علاقة عارف Knower باعتباره ذات عارفة أو وعي يقع خارج العالم بالشيء المعروف .

ب- يعود السبب الثاني إلي جذور موقفه المعرفي ونقصد به حالة الشك العام؛ لأنه يرفض الخبرة السالبة والمعطاة لنا « جاهزة » .

ثالثا : نمو البرجماتية الأمريكية

نشر جون ديوي مقالاً بعنوان : « نمو البرجماتية الأمريكية » * يلخص فيه ظهور البرجماتية ونموها أو تطورها، ونظراً لأهمية ما جاء بها سوف أقوم بتلخيصه فيما يأتي من فقرات .

كلمة برجماتية أخذها عن كنط الفيلسوف تشارلز ساندرز بيرس مؤسس البرجماتية أو الفلسفة التجريبية أو الفلسفة الوسيلية. وقصد بها بيرس تعديل الوجود عن طريق استخدام آراء أو مفاهيم لحل المشكلات وتغيير المواقف التي نواجهها في خبرتنا كما استخدمها وليم جيمس لتحديد طبيعة الصدق العقلي، وقدّم تفسيراً جديداً لنظريتين قديمتين في الصدق العقلي هما نظرية الاتساق ونظرية التطابق (التناظر) .

إن أصل البرجماتية يرجع إلي بيرس - كما ذكرت - وهو ابن رياضي من أشهر علماء الرياضة في الولايات المتحدة الأمريكية . وكان هو أيضاً من أكفأ علماء الرياضة. وأحد مؤسسي منطق العلاقات الرمزي الحديث ومن سوء الحظ

---

(1) Ibid., p. 115 .

(*) نشرت ترجمة المقال المذكور في كتاب « فلسفة القرن العشرين » الذي أشرف على إصداره « داجوبرت رونز » . وقد أشرت إليه من قبل في الهوامش .

أن بيرس لم يكن على الإطلاق كاتباً منهجياً، لذلك لم يشرح أرائه في مذهب موحد. والطريقة البرجماتية التي قدمها لا تنطبق إلا على عالم محدود وضيق جداً من عوالم النظر والاستنباط [١] .

ثم قام جيمس بتوسيع نطاق الطريقة أو المنهج .

وإذا كان بيرس قد عرف كلمة برجماتية من دراسته لكنط ، فإن ادعاء اعتبار البرجماتية نظرية أمريكية خالصة ادعاء باطل، ففي كتاب « ميتافيزيقا الأخلاق » مايز كنط بيّن ما هو برجماتي وما هو عملي. فالعمل ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعتبرها كنط أولية أي قبلية Aprior ، بينما البرجماتي ينطبق على قواعد الفن وأسلوب التناول اللذان يعتمدان على الخبرة ويطبقان في مجال الخبرة، ورفض بيرس تسمية مذهبه بالمذهب العملي وآثر عليه المذهب أو الطريقة أو المنهج [٢] .

ثم واصل جيمس العمل الذي بدأه بيرس، فبدأ يضيق من مجال تطبيق برجماتية بيرس، وفي نفس الوقت توسع فيها، وافتتح جيمس عام ١٨٩٨ الحركة البرجماتية الجديدة في خطاب له بعنوان «المدركات الفلسفية والنتائج العملية » ، ثم أعيد طبعه في مجلد بعنوان « مجموعة مقالات وتعليقات » ، توصل فيها إلي أن الاعتقادات هي في الواقع قواعد للعمل، وأن الوظيفة الكلية للتفكير إنما هي خطوة في تكوين عادات « السلوك » وأن كل فكرة نكوّنها لأنفسنا عن شيء ما من الأشياء هي في الواقع فكرة عن الآثار الممكنة لهذا الشئ [٣] .

لقد قدمت البرجماتية معياراً لتحديد المعاني الحيوية للإعتقادات التي تظهر في صورة بدائل في أي نظرية ، ومن هنا جاء قول وليم جيمس « بأن الوظيفة الكلية للفلسفة ينبغي أن تكون إيجاد الآثار المميزة التي تتعرض لها أنت وأنا في لحظة محددة من لحظات حياتنا إذا صحت صيغة أو أخري من صيغ الكون » ، فكلمة أو عبارة وظيفة الفلسفة تعني تعليمها وليس بنائها. بينما يري بيرس أن هدف الفلسفة هو إعطاء معني محدد للعالم عن طريق نظريات تطابق مواقفنا أو عاداتنا العامة في الإستجابة للبيئة . وتنسحب هذه العمومية على نظريات وأحداث محددة في المستقبل [٤] .

---

(١) المصدر المذكور ، ص٢٣٢ .

(٢) نفس المصدر ، نفس الموضع .

(٣) نفس المصدر ، ص٢٣٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٢٣٨ .

هذا وقد صادفت البرجماتية رواجاً واسعاً في أوساط الفئات المثقفة (الانتلجنسيا) Intelligence الأمريكيين والإنجليز بفضل أعمال جيمس، ومن بين ألوان البرجماتية تأتي « الأداتية » Instrumentalism التي روّج لها جون ديوي، و «العمليانية » Operationalism التي روّج لها بريجمان و « الإنسانية » Humanism ، التي روّج لها شيلر ، وقد طرح البرجماتيون شعار قرن الفلسفة بالحياة، وفهم الفلسفة على أنها أسلوب لحل المشكلات البشرية، والنظر إلي الإنسان باعتباره كائناً فعالاً، يحور الواقع وفقاً لأهدافه ورغباته ومتطلباته[1].

ويذهب ديوي إلي أن الفلسفة لا تقتصر على الدراسة العلمية للوقائع، وإنما ترمي إلي خلق القيم أي إيجاد المثل والقواعد والمعايير الأخلاقية .

وطالما أن البرجماتية فلسفة واقعية يتمسك فلاسفتها بالواقعية سواء في صورتها الجديدة أو في صورتها الواقعية النقدية فإنها طرحت شعار أنه ليس ثمة موضوعات خارجنا، وإنما هناك مجرد مادة غير متشكلة، نسبغ نحن عليها هذه الصورة أو تلك. وفي نفس الوقت تنفي البرجماتية إمكانية المعرفة الموضوعية اليقينية، فتعلن أن كافة النظريات أو الفلسفات إنما تكون صحيحة، يقينية، إذا كانت نافعة، ومن هنا أيضاً جاء اعتقاد البرجماتية بتعدد الحقائق. وجاء اعتقادها أيضاً بأن الدين يكون صحيحاً طالما أنه يجلب لنا منفعة معينة، مثل منح الإنسان العزاء والسلوي عند الشدائد . بالإضافة إلي أنها فلسفة لا علمية ، فردية تأخذ بالإرادة المتطرفة [2] .

وقبل أن أختتم هذه النقطة المهمة أود أن أشير إلي العلاقة المشتركة بين البرجماتية والبرجسونية (نسبة إلي برجسون) ، فكلا الفلسفتين لهما أواشج صلة قربي بالحياة، فيقال عن كل واحدة منهما على حدة بأنها فلسفة للحياة، كذلك لا تعرف البرجماتية الثبات فكل شيء يسيل يوجد ألواناً من الوجود الحر، ويعجز العقل عن إدراك هذه الحقيقة. وتقوم كل معرفة على أساس التجربة، وتتشابه البرجماتية سواء إنجليزية أم أمريكية مع برجسون في الأخذ بموقف معين يتسم بالطابع الشخصاني والإنساني [3] .

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، ص٨٦.

(٢) نفس المرجع، ص ص٨٧ – ٨٨ .

(٣) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ص١٩٤ .

« أما الاختلاف الرئيس بين ممثلي البرجماتية والفيلسوف الفرنسي، فإنه يقوم علي أن برجسون يعتبر أن وظيفة الحدس Intuition هي وظيفة نظرية في جوهرها ، بينما يري البرجماتيون أن كل معرفة هي عملية بحكم تعريفها » [1] .

وسوف أعرض فيما يأتي من صحف لاثنين من كبار الفلاسفة البرجماتيين وهما وليم جيمس وجون ديوي، بينما تركت الاثنين الأخرين وهما تشارلز بيرس وجورج هربرت ميد لدراسة أخري أرجو أن تري النور قريباً إن شاء الله تعالى .

---

(١) نفس المصدر ، نفس الموضع .

الفصل الخامس

من روّاد البرجماتية



الفصل الخامس

من روّاد البرجماتيـة

المقدمـة

تناولت في الفصل السابق (الفصل الرابع) البرجماتية كفلسفة أو طريقة أو أسلوب أو منهج حاول به فلاسفتها حل بعض المشكلات التي واجهتهم في حياتهم الجديدة، بعيداً عن الفلسفات القديمة التي ورثوها عن فلاسفة القارة الأم ، أوروبا ، التي انحدر منها هؤلاء الفلاسفة وأبائهم وأقاربهم، وثبت فشلها في حل كثير من المشكلات التي واجهتهم في حياتهم خلال عدة قرون بدأت مع عصر النهضة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر واستمرت معهم حتي القرن التاسع عشر، فحاول هؤلاء الفلاسفة الأمريكيين التصدي لحل المشكلات القديمة بأسلوب جديد، ومنهج مختلف يتناسب مع أسلوب الحياة في المجتمع الأمريكي الجديد الذي حاول إرساء دعائم مجتمع جديد يختلف عن المجتمعات الأوروبية التي انحدروا منها هم وأسلافهم الأولون .

وبعد أن عرضت البرجماتية .. معناها .. وأصولها.. وأهم أفكارها . سوف أركز في الفصول الثلاثة الآتية على ثلاثة من رواد البرجماتية الأوائل يمثلون اتجاهات مختلفة داخل إطار البرجماتية وهم على التوالي، وليم چيمس، وچون ديوي ، چورچ سنتيانا .

أولاً : وليم جيمس ١٨٤٢ - ١٩١٠ William James

١- حياته ومصنفاته :

في الوقت الذي كان تشارلز بيرس يقوم بقياس الجاذبية ويعمل كموظف في هيئة قياسات الساحل الأمريكي والجيوديسيا (*) ، ويعمل كمحاضر متجول، ويكتب مقالات ومقدمات القواميس حتي يحتفظ بتوازنه النفسي (الفكري أو العقلي / الذهني) والجسمي (**) . كانت جامعة هارفارد، وبخاصة قسم الفلسفة،

(*) Geodesic هو الخط الجيوديسي وهو أقصر خط بين نقطتين على سطح معين والجيوديسي هو العالم بالجيوديسيا Geodesist .

(**) to Keep body and soul together .

تمر بعصرها الذهبي بدون وجود بيرس بها. بينما بدأ وليم جيمس يعلّم بها الفلسفة عام ١٨٧٩، وجوزيا رويس عام ١٨٨٢، وجورج سنتيانا عام ١٨٨٩، وظلّت هكذا منذ الثمانينات من القرن التاسع عشر وحتي نشوبالحرب العالمية الأولي عام ١٩١٤ كانت تحظي باهتمام واحترام الآخرين، خاصة الفلاسفة (١).

ينظر العالم وليم جيمس على أنه أنموذج الفيلسوف الأمريكي وعنوان الفلسفة الأمريكية، فهو أكثرهم شيوعاً وأوسعهم انتشاراً في سائر أنحاء العالم سيرورة وذيوعاً، ترجمت كتبه - كلها أو بعضها. إلي كل لغات العالم المتحضر ويرجع ذلك إلي عوامل عدة، فقد جاءت حياته في الفترة التي استكملت فيها الولايات المتحدة الأمريكية استقلالها الفكري ولم تعد تابعة من توابع الفكر الأوروبي أضف إلي ذلك ما أتيح له من الإلمام بكثير من اللغات الأوروبية ومن ثراء مكّنه من التجوال والسفر، ينتقل في ربوع أوروبا يحاضر ويخالط الناس فيجذبهم بحديثه وخفة روحه، ولا شك أن شيوع الفكرة الجديدة مرهون إلي حد كبير بشخصية قائلها، فمن الملاحظ أن فكرة البرجماتية لم تلق رواجاً على يد مؤسسها الأول بيرس نظراً لشخصيته الصارمة، وإذا أضيف إلي ذلك أن فكرة البرجماتية - التي كان يتحدث فيها ويكتب ويحاضر - كانت في ذاتها جديرة بالاهتمام والاحترام لخطورتها، أدركت كم صادف عند أصحاب الفكر في العالم كله من نجاح وتوفيق (٢).

ولد وليم جيمس في الحادي عشر من يناير سنة ١٨٤٢ بنيويورك. وكان أكبر خمسة من الإخوة، وقد رباه أبوه تربية حسنة، إذ كان الأب متديناً من أتباع كالفن Calvin، وكان من بين أخوته الأديب هنري جيمس صاحب الروايات الكبيرة غير أنه لم يحظ بمثل شهرة همنجواي أو آرثر ميللر. ولأن أبيه كان ثرياً جداً صرف وقته في القراءة والرحلات وهذا ما أثر في شخصيته أي وليم جيمس الفيلسوف؛ لأنه وبسبب ثراء أبيه تلقي تعليماً راقياً في مدارس وكليات متعددة. فقد دخل وليم مدارس نيويورك وهو في التاسعة ولم تعجبه، فسافرت الأسرة إلي أوروبا، وتنقل وليم في مدارس لندن وباريس وجنيف، وفي

---

(1) White, Morton, science and Sentiment in America, Oxford University Press, (New York, 1976, P. 170)

(٢) د. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، (الطبعة الأولي ١٩٥٦)، ص١٣٩.

إحدي رحلات وتنقلات الأسرة حطت الرحال في بون، فتلقي وليم الفرصة وانكب على تعلم اللغة الألمانية، بعد أن أتقن الفرنسية واللاتينية بالإضافة إلي اللغة الإنجليزية وأضاف إليها بعض العلوم الطبيعية. وعاد من أوروبا ليحصل على شهادة الدكتوراه في الطب وكان ذلك عام ١٨٦٩ . وبذلك أثبت وليم جيمس أنه من أبرز علماء النفس في أمريكا وله مؤلفات قيمة كانت تدرس لطلبته وطلبة الطب النفسي في جامعات أمريكا، وفي عام ١٨٨٥ أصبح أستاذاً للفلسفة حتي وافته المنية عام ١٩١٠[١] .

تتلمذ وليم جيمس على يد العديد من الأساتذة في كافة المجالات التي برع فيها ومنهم سويدنبرج Swedenberg وفورييز Fourier . وتلقي برنامجاً علمياً على يد لويس أجاسيز Louis Agassiz وكان أستاذاً عالماً في مجال علم التشريح المقارن، اصطحبه معه في رحلة علمية إلي الأمازون، وتعلم منه أهمية الملاحظة عن قرب للحقائق والدقة الكاملة في مجال البحث العلمي، ولازمته هذه التعاليم حتي نهاية حياته، بالإضافة إلي الإدراك الواعي وحدس الفنان والدقة الموضوعية اللازمة للعالم [٢] .

وكانت لوليم جيمس اتصالات ومراسلات كثيرة مع فلاسفة عصره أمثال شارل رينوفييه Charles Renouvier وهنري برجسون Henry Bergson في فرنسا ، وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquet ورسل وهوايتهد ومور في انجلترا ، وقد نشرت مراسلات وليم جيمس في مجلدين ضخمين نشرهما نجله هنري جيمس، كما ظهر في فرنسا كتاب قيم عن شخصية وليم جيمس للأستاذ بريتون أستاذ الأدب الأمريكي بجامعة باريس [٣] .

وفي نفس السنة التي عين فيها طبيباً بالمستشفي العام لمساتشوشتس ، بدأ يعاني من بعض الأمراض فلازمه الأرق واضطراب الهضم وأوجاع العين وآلام

---

(١) د. محمود فهمي زيدان، وليم جيمس، نوابغ الفكر الغربيّ العدد (١٠)، دار المعارف ، القاهرة، ، ص ص١٣ – ١٦ .

(2) Wright, William Kelley, A History of Modern Philosophy, the Macmillan Company, New York, 1949, p. 507

(٣) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر، الطبعة الأولى ، ١٩٦٨، ص ص٢٦ – ٢٧ .

وأيضاً : M. le Breton, La Personnalité de William James

في الظهر وانحطاط في روحه المعنوية . فسافر إلي أوروبا للاستشفاء . وعاد بعدها إلا أن المرض ظل يلازمه، وتبع الأزمات الصحية أزمات نفسية حادة . وفي عام ١٨٧٨ أصيب بمرض « التخليط » (الوسوسة) كما أصيب بالوهم من المرض ومن سلطان الجبرية . ولم تفارق الأمراض وليم جيمس إلا بعد زواجه بالآنسة أليس Miss Alice عام ١٨٦٨ التي كانت نعم الزوجة التي تقدر ميول زوجها العقلية والشخصية وشاركته في كل ما يهتم به (١) .

ويري ول ديورانت Will Durant أن جيمس عندما سافر إلي فرنسا ليلتحق بإحدي مدارسها الخاصة وقع على بعض الكتب في علم النفس مما حببه فيه، واستطاع أن يتحلي بروح تحليلية رائعة، وانتهي به الأمر إلي الإقبال على الفلسفة والعودة إلي الميتافيزيقا التي كان يمقتها، فقد رأي فيها أخيراً أنها تتميز بمحاولة التفكير في الأشياء بوضوح. وعندما تملكته الرغبة في الوصول إلي الحقيقة اتجه إلي البرجماتية حتي يتمكن من اصلاح عيوب الفلسفة (٢) .

وبعد عدة سنوات من الصراع مع الحياة والأفكار والأمراض لقي وليم جيمس ربه عام ١٩١٠ .

ولقد ترك لنا وليم جيمس العديد من المصنفات لعل أهمها ما يأتي :

- موجز مبادي علم النفس

Psychology, A briefer Course 1892

- إرادة الاعتقاد ومقالات أخري

Will to believe and other essays 1897 in Popular Philosophy

- أحاديث سيكولوجية إلي المدرسين Talks to teachers on psychology .
- صنوف التجربة الدينية

Varieties of Religious Experience : A study in Human Nature 1902/1908 .

---

(١) د. محمود زيدان، وليم جيمس، ص ص١٤ - ١٥ .

(٢) ول ديورانت ، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشع، مكتبة المعارف، بيروت ، الطبعة السادسة، ١٩٨٨ ، ص ص٦١٦ - ٦١٧ .

- مجموعة محاضرات ألقاها جيمس في جامعة أدنبرة باسكوتلاندا وأعيد نشره عام ١٩٥٢.

البرجماتية Pragmatism 1907 .

أمجموعة محاضرات ألقاها جيمس في جامعة كولومبيا)

- معنى الصدق Meaning of truth 1909 .

(نشره جيمس للرد على مجموعة الاعتراضات التي وجهت إليه وإلي نظرية الصدق التي نشرها في كتابه « البرجماتية ») .

- الكون المتعدد أالمتكثر) A pluralistic Universe 1909 .
- بعض مسائل الفلسفة Some Problems of Philosophy 1912/1911

نشرها رالف بيري بعد وفاته .

- مقالات في التجريبية المتطرفة أو الأصيلة أو البحتة

Essays in Radical Empiricism

٢- التجريبية الأصيلة عند جيمس

تعتبر نظرية وليم جيمس في التجريبية الأصيلة هي نفسها نظريته في «المعرفة » إلا أنه حاول أن يتجنب استخدام هذا المصطلح كعنوان لعمله لأنه راه من الضيق بحيث لا يستطيع تحقيق ما يصبو إليه ، حتي أنه يقال إن جيمس عرض هذه النظرية في كتابين أساسيين هما « مقالات في التجريبية الأصيلة » الذي نشر بعد وفاته (١٩٠٩) وسجل فيه نظريته في الشعور ونظريته في العلاقات أيضاً ، وكتاب « الكون المتعدد » (١٩٠٩) وسجل فيه نظريته في التعدد وموقفه من الواحدية .

ولقد شغل وليم جيمس بصياغة تلك النظرية الجديدة - في رأيه - أثناء انشغاله بصياغة أو إعادة صياغة المذهب البرجماتي الذي أرسي دعائمه بيرس، ولكنه أشار إلي أنها نظرية مستقلة تماماً عن هذا المذهب، وأنه لا يعتمد على إحداهما دون الأخري، ويقول جيمس في كتابه « التجريبية الأصيلة » ما يأتي :

« نظريتي هي أننا إذا بدأنا بافتراض أنه ليس هنالك سوي مادة أولية في العالم ، تتألف منها كل الأشياء ، وإذا سمينا هذه المادة الأولية بالخبرة الأصيلة، فمن اليسير إذاً أن نفسر المعرفة على أنها علاقة محددة يمكن أن تنتمي إليها كل

من عناصر تلك الخبرة. إن العلاقة ذاتها جانب من جوانب الخبرة الأصيلة، ويصبح أحد طرفيّ تلك العلاقة الذات، أو الذات العارفة ، حاملة المعرفة، وطرفها الآخر الشيء المعروف ، [1] .

يتبين لنا من النص السابق أن جيمس يقيم المعرفة على أساس وجود طرفين أساسيين هما : العارف والمعروف فقط وهو بهذا يساير الفلاسفة الذين أتوا قبل جون لوك وافترضوا نفس افتراضه، حتي جاء لوك - قبل ميلاد وليم جيمس - وقال بأن هناك طرفاً ثالثاً يجب أن نأخذه في الاعتبار عند الحديث عن نظرية المعرفة وهي الأفكار التي تتوسط العارف والمعروف ، أو بالأحري تتوسط الإنسان والشيء المراد معرفته . وإن كان وليم جيمس قد أشار إلي الأفكار وأطلق عليها اسماً آخر هو ، العلاقة ، يتبين هذا من النص الذي أورده في كتابه ، البرجماتية ، حيث يقول :

، ... لا توجد رابطة منطقية بين المذهب البرجماتي - كما أفهمه - وبين نظرية سميتها بالتجريبية الأصيلة، إن النظرية الأخيرة تقوم على قدميها، ومن الممكن إنكارها وتظل برجماتياً ، .

ولكن جيمس لا يقف عند هذا الحد من قوله وإلا ما استطعنا تبيان ،العلاقة، التي تقف بين العارف والمعروف، فكل ما قصده جيمس من كلامه هو أن نظرية العلاقات التي قال بها في التجريبية الأصيلة تعتبر مستقلة عن المنهج البرجماتي ولكنها من صميم نظرية المعرفة. فكل ما يعنيه جيمس في المعرفة أو في التجريبية الأصيلة أن الخبرة التي أشار إليها هي خبرة الإدراك الحسي، فالحجرة التي أجلس فيها ، والكتاب الذي أقرأه ويأخذ على شعوري وانتباهي ، إنما هي مجموعة من الأشياء الطبيعية اقتطعتها من العالم المحيط بي، الحاوي على أشياء طبيعية أخري ترتبط بتلك المجموعات بعلاقات فعلية ممكنة، وفي نفس الوقت فإن هذا الموضوع يتألف من تلك الأشياء عينها التي يدركها العقل إدراكاً حسياً [2] .

(1) James, William, Essays in Radical Empiricism, Longmans, London, 1912, p. 13.

(ترجمة د. محمود فهمي زيدان في كتابه: وليم جيمس ، ص٢٢٤) .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ص١٣ - ١٤ .

« فللشيء الواحد علاقات كثيرة ببقية الخبرة التي نحيط فيها بنماذج مستقلة من الأشياء، والتي نتناولها كما لو كانت ترتبط بنظم متقابلة متمايزة. إن هذا الشيء يكون في ميدان شعورك في نظام ما ، ويكون الحجرة التي أجلس فيها في نظام آخر ، تدخل تلك الحجرة في شمولها في النظامين معاً، ولا زعم هنالك بأنها تتصل بالشعور في جزء أو مظهر منها ، وتتصل بالواقع الخارجي بجزء آخر » (١) .

وكان دافع وليم جيمس الذي سيطر عليه لفترة طويلة هو تفكيره في مشكلة الواحد والكثير، هل نعتبر الكون بما به من جزئيات ووقائع مستقل بعضها عن بعض شيئاً واحداً، أو واقعة واحدة على نحو ما رأي أهل الدين حين قالوا بقوة روحية تؤلف بين الأجزاء المنفصلة، أو كما رأي أتباع المطلق حين نادوا بأن الكون يعبر عن شيء واحد وأن أجزاءه مرتبطة ارتباطاً ضرورياً ؟

أم أن الكون هو كما يبدو جواهر وموجودات مستقلة بعضها عن البعض الآخر، ووقائع منفصلة انفصالاً حقيقياً لا رابط بينها ولا علاقة ولا قربي ؟

تسمي هذه المشكلة بالوحدة والتعدد أو التكثر ، ويقال أن المذاهب العقلية مذاهب واحدية Monism ، وأن المذاهب التجريبية – على اختلافها – مذاهب تعددية أو متكثرة Pluralistic . وحينما تعرض جيمس لهذه المشكلة في بداية حياته الفلسفية توصل من تحليله لها للاعتقاد في التعدد والاتجاه نحو التكثر. وعندما صاغ نظريته في العلاقات من خلال تجريبيته الأصيلة غير رأيه بعض الشيء فأنكر موقف التعددية بمعناها المعاصر له ووقف موقفاً وسطاً بين الواحدية والتعددية أو قل بين النزعة العقلية بسيماتها المعروفة، وبين النزعة التجريبية بسيماتها المعروفة أيضاً .

إن بحث جيمس في الوحدة والكثرة أدي به إلي البحث في الوقائع والحوادث والتجارب وأدي به ذلك إلي نتيجة مؤداها أنه افترض أن العالم تعدديّ لكنه يسعي سعياً حثيثاً نحو الوحدة، وأصبحت النظرية التعددية الخاصة بوليم جيمس أساساً لأبحاثه في البرجماتية خاصة في موضوعيّ الدين والأخلاق (٢) .

---

(١) المرجع السابق ، ص١٤ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص٩٢ – ٩٣ .

وكان جيمس في بداية حياته الفلسفية يعارض الروح المذهبية التي تريد أن تدخل الكون بأكمله في « مركب عقليّ » أعد من قبل بغية تفسير شتي الموجودات – على اختلافها « تنوعها » – بالرجوع إلي مبدأ عقليّ واحد، وعلى الرغم من أننا نستطيع أن ننسب إلي جيمس مذهباً عملياً قوامه التغير والصيرورة والتعدد ، إلا أن الصورة التي قدمها جيمس للفكر الإنسانيّ عن العالم ليست صورة مكتملة ونهائية تجعل من الكون وحدة تامة يكفي لمعرفتها وفهمها العودة إلي مبدأ مذهبيّ نطبقه على شتي الموجودات، بل نحن بإزاء كون متكثر لا يكفي في تفسيره أن نضع مبدأ ميتافيزيقيا واحداً، ولا سبيل إلي تكوين صورة صحيحة عنه بإقامة مذهب واحد مطلق تدخل في نطاقه شتي ضروب التجربة وكافة أنواع الموجودات [١] .

ويمكن أن ننظر في الحل الذي وضعه جيمس لحل مشكلة الواحد والكثير بإمعان النظر في النقاط الثلاث الآتية [٢] :

أ- الكون ، من الناحية البرجماتية ، واحد كموضوع هو « الكون » .

ب- الكون واحد بمعني أنه متصل مكاناً وزماناً وله تأثير واحد في أي منهما مثل المغناطيسية وتوصيل الحرارة والكهرباء والتأثيرات الكيميائية وغيرها .

ج- وجود خطوط اتصال متعددة بين الكائنات الإنسانية، كأن نقول أن أحمد يعرف محمود ومحمود يعرف مسعود، ويمكننا أن نختار علاقات متداخلة أخري كثيرة مثل العلاقات بين سكان العالم، ولكن على الرغم من ذلك فمعظم الناس لا تعرف معظم الناس الآخرين .

أما بشأن الوحدة فالحقائق ليست واضحة دائماً فهناك وحدة سببية كونية، لم يشر إليها جيمس، وبناء عليه فجيمس تعددي وصاحب مذهب متعدد ويقصد بالتعددية إنكار أن العالم واحد وحدة مطلقة، ولكنه يري في النهاية أنه توجد بعض الدرجات التنظيمية في العالم، مما يدعونا إلي الاعتراف بوجود اتساق أو تناسق في العالم وفي المجتمع الإنساني بل وفي علاقتنا ببيئتنا الطبيعية .

ويوضح جيمس أساس تجريبيته الأصيلة بقوله في كتابه « التجريبية الأصيلة » ما نصه :

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مرجع سابق ، ص٢٧ .

(2) Wright, William, op. cit., pp. 516 - 517

« يميل المذهب العقليّ إلي تأكيد الكليات وإلي جعل الكل سابقاً على الأجزاء من الناحيتين المنطقية والوجودية. في مقابل المذهب التجريبي الذي يهتم أولاً بالجزء والعنصر والفرديّ. وما الكل إلا مجموع الأجزاء، وما الكليات إلا تجريدات.

« ورأيي في الأشياء أن أبدأ بالأجزاء وأجعل الكليات في المرتبة الثانية من الوجود، إن فلسفتي فلسفة الوقائع التعددية مثل هيوم وأتباعه، وألا أصل هذه الوقائع بجواهر تتضمنها، ولا بعقل مطلق يبدعها. ومع ذلك فإن تجريبيتي تختلف عن تجريبية هيوم، مما دعاني إلي إضافة كلمة « أصيلة » وعلى الرغم من أن التجريبية العادية رأت أن العلاقات الواصلة Conjunctive والفاصلة disjunctive أجزاء من التجربة، إلا أنها اهتمت بالعلاقات الفاصلة أكثر من اهتمامها بالواصلة كما ذهب إلي ذلك بركلي وهيوم وجون ستيوارت مل. فكانت النتيجة الطبيعية لهذه الصورة للعالم ما قام به المذهب العقلي من جهود لتصحيح هذه المفارقات بما أضافوا من أشياء كالعوامل الترنسندنتالية أو الجواهر والمقولات والقوى العقلية للقيام بعملية التوحيد»[1].

وتتلخص نظرية جيمس في التجريبية الأصيلة في ثلاث نقاط:

١- نظرية جيمس في العلاقة بين الذات والموضوع.

٢- نظرية جيمس في العلاقات بين الأشياء في العالم الطبيعي.

٣- نظرية جيمس التعددية.

نخلص مما سبق أن العالم ليس وحدة، بل هو متعدد المحتوي، وقد عبّر جيمس عن اعتقاده هذا في كتابه الذي أشرت إليه « العالم المتعدد « A pluralistic Universe بمعني أن العالم قوامه كائنات كثيرة لا كائن واحد، فكما أنه يري أن المظهر الواحد من مظاهر الشيء المعين قد يكون جزءاً من الشيء الذي اصطلحنا على أن نصفه بالمادية والموضوعية أو أن يكون جزئاً من الإدراك الحسيّ لشخص مدرك، ومن ثم فهو حالة من مجموعة الحالات الشعورية لذلك الشخص، وهي المجموعة التي اصطلحنا أيضاً على أن نسميها عقلاً، فكذلك المدرك الحسيّ الواحد قد يكون حالة شعورية في أكثر من عقل

---

(١) د. محمود زيدان، نفس المرجع السابق، ص٩٤، عن:
James, Radical Empiricism, pp. 41 - 43.

واحد أو قد يكون المدرك الحسيّ لهذه المنضدة - مثلاً - حلقة من حياتي الشعورية، وحلقة من حياتك الشعورية، ثم ما هو أكثر من هذا، إذ قد يكون المدرك الحسيّ المعين جزءاً من الحياة الشعورية لفرد من الناس، ويكون في الوقت نفسه جزءاً من الحياة الشعورية لعقل أشمل من عقل ذلك الفرد، بحيث يشمل كل هذا العقل الفردي بجميع حالاته، مضافاً إليه مدركات أخري وعندئذ يكون المدرك - أو الفكرة - حالة من حالات عقل أصغر وحالة من حالات عقل أكبر ، فيكون لها بذلك وضعان مختلفان ، مع أنها هي هي الفكرة نفسها، ومن هذا ينفتح أمامنا المجال فسيحاً واسعاً لكي يحتوي العالم كله في عقل واحد يشمل جميع العقول الفردية بحيث يكون كل إدراك من إدراكات العقول الفردية إدراكاً في العقل الإلهيّ الشامل [1] .

٣- نظرية الصدق عند جيمس

الصدق خاصة لبعض أفكارنا كما يخبرنا بذلك أي معجم، ويعني الصدق مطابقة تلك الأفكار للواقع، كما يعني الكذب عدم مطابقتها له .

« ويتساءل المذهب البرجماتي تساؤله المألوف » : افرض أن فكرة ما أو اعتقاداً ما صادق ، فما الاختلاف المحسوس الذي يتركه صدقه في الحياة الراهنة لإنسان ما ؟ وكيف نحقق هذا الصدق ؟ وما الخبرات التي قد تختلف عن تلك التي نحصل عليها في حالة كذب الاعتقاد ؟ وباختصار ما القيمة الفورية التعاملية للصدق بألفاظ تجريبية [2] ؟ إن الإجابة التي تنتظرها من المذهب البرجماتي هي أن الأفكار الصادقة هي ما يمكننا أن نتمثله، ونثبت صحته، وندعمه، ثم نحققه. والأفكار الكاذبة هي مالا يمكننا تمثله ولا يمكن إثبات صحته ولا تدعيمه أو تحقيقه. وبالتالي فإن هذا هو الفرق العمليّ الذي تمنحه إيانا الأفكار الصادقة، ولذلك فهي معني الصدق، إذ أنه كل ما نعرفه عنه .

وليس الصدق خاصة تختص بها الفكرة ويلتصق بها، ولكنه شيء يحدث للفكرة أي تصبح الفكرة صادقة بعدد من الحوادث، لأن صدقها في الحقيقة

---

(١) د. زكي نجيب محمود، مرجع سابق ، ص ص١٥٦ - ١٥٧ . وانظر كذلك : James, A Pluralistic Universe, pp. 321 - 324

(2) James, Pragmatism, pp. 132 - 140 .

وفي كتاب د. محمود زيدان، ص ص٢١٩ - ٢٢٠ .

حادثة أو عملية : عملية تحقيق ذاتها. ولكن هناك بعض الأفكار ليس في استطاعتنا أن نحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة، كما أن الأفكار التي نطلق عليها أنها صادقة تتغير فهي ليست ثابتة ، وقد ابتعد جيمس عن القول بأن الصدق هو صدق ذاتيّ على الإطلاق، بل هو يتغير بتغير الوقائع التي لدينا، وقد حدد هذه الوقائع بثلاث هي [1] :

أ- حقائق مستقلة تخص الوقائع الملموسة، تدركها حواسنا، ويمكننا أن نختار بين الإحساسات المعطاة لنا .

ب- يجب علينا قبول الأنواع المجردة من الأشياء والعلاقات، على سبيل المثال مبادئ المنطق والرياضيات .

ج- عند إصدار أي حكم بالصدق أو بالكذب فإننا نتقيد بالحقائق الأخري التي في حوزتنا .

ويقول وليم جيمس في كتابه « معني الصدق » Meaning of truth ما يأتي :

« نظريتي هي أن تتم المعرفة بالتنقل خلال الخبرات المتوسطة (التي تتوسط بين الذات والموضوع)، فإذا لم تؤد بنا الفكرة إلي شيء ما، أو وجهتنا بعيداً عنه بدلاً من توجيهنا إليه فكيف يمكن أن نتحدث بأي حال عن حصولنا على أي صفة معرفية ؟ لا بكل تأكيد، إذ أن الفكرة ترتبط بالموضوع الجزئيّ أكثر من صلتها بأي جزء آخر في العالم الطبيعي حين ترتبط بسلسلة الخبرات المتوسطة. تحدد هذه الحدود المتوسطة ما تسعي إليه وظيفة المعرفة المحدودة. إن الحدود النهائية - التي تقودنا إليها الأفكار والتي تخبرنا بمعني موضوعها وبما تمنحنا إياه من نتائج - تحقق تلك الأفكار أو ترفضها. إن الخبرات المتوسطة إنما هي أساس لا غني عنه لعلاقة محسوسة معرفية، كلزوم المكان وسيطاً في علاقة المسافة (بين الأشياء) . وتعني المعرفة - حين نتناولها تناولاً حسيّاً - التنقل المحدود بين الوسائط : من حد أول نبدأ منه (الفكرة) إلي حد أخير (الموضوع الجزئيّ) تنتهي إليه. وكما أن الوسائط الجزئية مباينة للحدين الأول والأخير وترتبط بينهما بعلاقات رابطة مألوفة (قد تكون تلك العلاقات

---

(1) Wright, William, op. cit., p. 522 .

خارجية وقد تكون منطقية كعلاقة التصنيف) فإنه لا يبدو أن هنالك عنصراً فريداً في عمليات المعرفة. تقع كل تلك العلاقات في الخبرة ...

يجب أن يتم الصدق بين فكرة وواقع هو موضوع تلك الفكرة ، كما يجب أن يكون الصدق محمولاً يطابق الفكرة، لا موضوعها ؛ إذ أن الوقائع الموضوعية ليست صادقة... تلك الوقائع موجودات فحسب، بينما الأفكار هي التي توصف بصدقها لتلك الموجودات... كما يبدو أن أعلى درجات الصدق المتصور قائماً فيما يؤدي بنا إلي ملاصقة وتداخل بيننا والموضوع ...» .

٤- نظرية العلاقات عند جيمس :

يذكر وليم جيمس في مقدمة كتابه « معني الصدق » أن التجريبية الأصيلة تتألف أولاً من المصادرة ويقصد بها الفرض الذي يفترضه الباحث ويصدر به بحثه ويطالب القارئ بأن يسلم بصحته ، فهي في ذلك شبيهة بالبدهية، وكل مناقشة فلسفية يجب أن تنحصر في موضوعات مما يقع في الخبرة البشرية، فقد يكون في الكون ما لا يقع في خبرات الناس ، ولكن حديثنا عندئذ يصبح بغير معني .

إن جيمس لا يدعيّ أن وجود الشيء متوقف على خبرتنا به، لكن الذي يدعيه هو أن الشيء لا يكون مفهوماً لنا، وذا دلالة في حديثنا عنه ، إلا إذا كان جزءاً فعلياً أو ممكناً من أجزاء الخبرة الإنسانية ، تلك هي المصادرة التي لو وقف عندها لكان على اتفاق مع التجريبية الإنجليزية؛ لأن رجال هذه المدرسة - لوك وبركلي وهيوم - هم أيضاً يرون أن ما يستطاع معرفته هو وحده الذي يقع في حدود خبرات الإنسان وعبثاً نتحدث إذا لم يكن حديثنا عن شيء خبرناه فعلاً ، أو كان في الإمكان أن نخبره، لكن جيمس لا يقف عند حدود هذه المصادرة وحدها، بل يمضي فيقرر حقيقة هي التي ميزت تجريبيته وجعلتها تجريبية أصيلة - كما أطلق عليها - وهي أننا حين ندرك الأشياء الموجودة في العالم بالخبرة المباشرة، فإننا ندرك الأشياء وما يربطها من علاقات، فالعلاقة القائمة بين الأشياء هي - كالأشياء نفسها - مما ندركه في عناصر الموقف الذي يتاح لنا أن ندركه ، وليست هي - كما كان يظن - من عمل عقولنا وإنتاجه، كلا ولا هي شيء خارج عن طبيعة الموقف جاءه من أعلى بل هي جزء منه لا يتجزأ ، يدركه الإنسان إذ يدرك الموقف بكل ما فيه من عناصر

وعلاقات، والقارئ الذي لم يألف مشكلة العلاقات في الفلسفة قد لا يقدّر خطورة هذه الحقيقة التي يقررها جيمس ليقول أن الإنسان يدرك العلاقات إدراكاً مباشراً مع الأشياء نفسها المرتبطة بتلك العلاقات، يكون قد سار بتجريبيته خطوة أخري بعد التجريبية الإنجليزية التي قصرت المشاهدة على الحالات المتقطعة المتجزئة وحدها ، ثم جعلت العلاقات التي تربطها تتم في الداخل ولا تأتي مع بقية المدركات من الخارج ، وبعد إثبات هذه الحقيقة تجيء النتيجة التي تنتج عنها، وهي أن العالم هو ما يجيء في الخبرة وليس هنالك ما يدعو إلي إضافة شئ من عنديات أنفسنا لبنائه أو تدعيمه، فالعالم تجيء في خبرتي إذا ما تحقق عنصريه : الأشياء والعلاقات التي تربط تلك الأشياء في وقائع، فقد كانت مسألة العلاقات هي نقطة الضعف في سياق التجريبية الإنجليزية، ولذلك فقد هاجمها المثاليون متوجهين إليهم بمثل هذا التساؤل : « إذا كان الإدراك أمر أمر حالات تأتي متقطعة عن طريق الحواس المختلفة فما الذي يوجد العلاقات بين أجزائه ؟. فهذا على سبيل المثال مصباح على المنضدة، وأراه مرتبطاً بعلاقة « على » ولكن العين لا تري «على » بل ترى (مصباحاً ومنضدة) فقط إذ أن « على » ليست من المحسوسات . فجاء جيمس واعترف للمثاليين بوجاهة نقدهم وصوابه وأعاد بناء المذهب التجريبيّ لكي يواجه النقد ويصمد أمام سهامه ، وذلك بأن جعل العلاقات جزءاً يدرك بالخبرة المباشرة كأي جزء آخر، وبهذا أصبحت التجريبية مذهباً أوفي وأكمل وأقدر على مواجهة الهجوم [١] .

لم يبحث جيمس في العلاقات كما هي معروفة لنا في المنطق الرمزي أو الرياضي الذي يبحث من بين موضوعاته منطق العلاقات، كما أنه لم يكن بحثه في العلاقات الرياضية، وإنما كان بحثه بحث عالم الطبيعة، الفيلسوف التجريبيّ، ويؤكد جيمس نفسه على هذه الحقيقة بقوله : « لكي يكون المذهب التجريبيّ أصيلاً يجب ألا يقبل عنصر لا يخضع للتجربة خضوعاً مباشراً وألا يستبعد عنصر خاضع للتجربة خضوعاً للتجربة خضوعاً مباشراً وألا يستبعد عنصر خاضع للتجربة خضوعاً مباشراً ، وتري هذه الفلسفة أن العلاقات التي تربط التجارب علاقات خاضعة للتجربة وأن أي نوع من العلاقات التجريبية علاقات واقعية كأي شيىء في العالم [٢] .

---

(1) James, William, Meaning of truth, Longmans Green, New York, 1914, pp. 141 - 159 .

ترجمة د. محمود زيدان في كتابه وليم جيمس، ص ص٢٢١ – ٢٢٢.

(٢) د. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص ص١٥١ – ١٥٥ عن :
Henle, Paul , Introduction to James, Classical American Philosophy, ed., Fisch, p. 121 .

فالعلاقة المقصودة هنا تأثير شيء على آخر، أو أنها روابط بين الأشياء، وهي التي تكوّن العالم الذي نعيش فيه .

ثم قسم جيمس العلاقات إلي خمس علاقات هي :

أ- علاقات مكانية .

ب- علاقات زمانية .

جـ- علاقات كمية .

د- علاقات كيفية .

هـ- علاقات العليّة .

كذلك استخدم وليم جيمس تجريبيته حين أراد أن يحدد معني الصدق العقليّ باستخدام طريقته التجريبية، ويقول جون ديوي في ذلك في مقاله «نمو البرجماتية الأمريكية» [1] :

« يجب عليه إذا أراد اتباع هذه الطريقة أن يبدأ بإيجاد حالات فردية ، ينتقل منها إلي التعميم، لذلك فإنه إذ يخضع النظريات لسلطان التجربة أثناء عملية التمحيص يجد أمثلة على ما يسمي بالصدق العقليّ. لهذا كان الفيلسوف الذي يتبع هذه الطريقة التجريبية دون أدني إنحياز للنظرية البرجماتية يمكن حمله على استنتاج أن الصدق العقليّ معناه التمحيص التجريبيّ. أو بعبارة أخري أن التثبت سواء كان فعلياً أو ممكناً ، هو المعني الدقيق للصدق العقليّ » .

٥- الحرية فى فلسفة جيمس

مما لا شك فيه أن مشكلة الحرية تعد من أقدم المشكلات الفلسفية والدينية معاً، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان ومازالت تؤرق كل المفكرين حتي اليوم، إنّ هذه المشكلة أو الإشكالية – كما يحلو للبعض أن يطلقوا عليها – هي قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدأ من كل جانب، كما يقول توماس بين الفيلسوف الإنجليزي [2] .

كما يعتبر مفهوم الحرية من أكثر المفهومات ثراء ونعني بها تلك الملكة

---

(١) د. محمود زيدان، وليم جيمس، ص١٠٦، عن :
James, W., Radical Empiricism, p. 41 .

(٢) جون ديوي ، نمو البرجماتية الأمريكية ، في كتاب : فلسفة القرن العشرين، ص٢٤١.

الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو لا عن أية إرادة أخري خارجة عنه. والحرية - بحسب معناها الاشتقاقي - عبارة عن انعدام القسر الخارجيّ، وقد اصطلح التقليد الفلسفيّ على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة فاعله عدم اختياره. كما يمكن أن نميز بين نزعين من الحرية : حرية التنفيذ وحرية التصميم أو ملكة الاختيار ، والمقصود بحرية التنفيذ تلك المقدرة على الفعل أو الإمتناع عنه دون الخضوع لأيّ ضغط خارجيّ ، فهي قدرة على المبادأة مع انعدام كل قسر خارجيّ. أما حرية التصميم فهي عبارة عن ملكة الإختيار أي القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوي باطنة سواء كانت تلك القوي ذات طابع عقليّ كالبواعث والمبررات أم ذات طابع وجداني كالدوافع والأهواء. حرية التنفيذ تلقائية في الإنسان وحرية التصميم حرية سيكلوجية عبر عنه انعدام كل ضرورة باطنة وامتناع كل قسم سيكلوجي أياً كان مبعثه [1] .

ويميل جيمس في آرائه العديدة إلي الاعتدال وعدم التحيز، مما ترك إنطباعاً بأن فلسفته شخصية أو ذاتية ، ومع ذلك فقد مهد الطريق لآفاق جديدة. ويعترف جيمس بأنه مناصراً للحرية وهذه المناصرة إنما هي وليدة مزاجه الخاص، وإن كان مجهوده الفلسفيّ قد انحصر بالذات في بيان صحة هذا المعتقد الوجداني الذي هو الأصل في مذهبه التعدديّ القائم على الإيمان بالتفاؤل والحرية واطراد التحسن [2] .

ويري جيمس أنه إذا كان الكون ليس مجرد دائرة مغلقة أو وحدة مطلقة بل مجموعة من الموضوعات اللامتجانسة تطفو على سطح محيط من الممكنات ، على حد تعبيره، فذلك لأن ثمة إرادة حرة تنتظر دائماً من المستقبل ألا يكون مجرد ترديد للماضي. ومعني هذا أن العالم لا ينطوي على اطراد مطلق بل هو قابل لجدة مستمرة مبعثها إرادتنا الحرة [3] .

---

(١) د. حربي عباس عطيتو ، محاضرات في الفلسفة ومشكلاتها ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٩٦، ص٩٥ .

(٢) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، ١٩٧١، ص٢٢. وأيضاً سامي خشبة، مصطلحات فكرية ، المكتبة الأكاديمية، القاهرة.

(٣) د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية، ص١٨٢ .

حقاً إن وليم جيمس يعترف بوجود الحرية وأن هذا الإيمان بالحرية والجدة يستند في النهاية إلي رد فعل وجداني.

وقد وجد جيمس في أعماله السيكلوجية أن الإنتباه الإنساني انتباهاً إرادياً، بالإضافة إلي ما تحدده الوراثة والبيئة والعادات السابقة ، فإنه يتبقي لنا حرية الاختيار، فجيمس لم يكن جبرياً تماماً، فنحن يمكننا أن نوجه مجري انتباهنا، وأن نكتسب العادات الجديدة، وأن نتخلي عن عاداتنا السابقة غير المرغوب فيها، ونصبح أسياداً على مستقبلنا [١] .

ويقول وليم جيمس :

« نحن أناس أحرار نعيش في عالم من الجدة يمكننا على الأقل تحسينه »[٢] .

والواقع أن الإيمان بالحرية – في نظر المذهب البرجماتي – من شأنه أن يجعلنا نقوي على مواجهة المصاعب، ونؤمن باطراد التحسن فضلاً عن أنه يمدنا بروح العمل والإقبال على المخاطرة، بدلاً من أن يشجعنا على الركون إلي الدعة والسكون وعدم السعي نحو التجديد، والإنسان الذي يؤمن بأنه حر الإرادة يعلم تمام العلم أنه حتي إذا بدت له بعض الممكنات مستحيلة أمام التجربة فإن مجرد محاولة تحقيقها قد يفتح أمامنا آفاقاً جديدة مما قد يترتب عليه ظهور ممكنات جديدة لم تكن في الحسبان [٣] .

وخلاصة القول فإن الحرية التي ينادي بها جيمس إنما هي فرض يؤيد – في رأيه – نظرية العلاقات الخارجية وفكرة الزمان الحقيقي ومذهب الكثرة أو التعدد. ومعني هذا أن مذهب الحرية ليس سوي تبرير لفكرة « الجدة الممكنة » تلك الجدة الواقعية التي يمكن تحقيقها في الكون بإرادتنا الحرة، هذه الذات الإنسانية التي لا تألوا جهداً في سبيل تغيير صفحة الكون ، ولهذا يجعل جيمس من الإرادة الإنسانية قوة خلاقة يحارب بها أفكار الأقدمين عن المطلق والعقل الكليّ .

---

(١) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(2) Wright, W., p. 514 .

(3) Ibid., p. 516 .

٦- الأخلاق والدين عند جيمس :

إذا كان علم القيم Values يرتكز أساساً على ظواهر تجريبية للأشياء الجديرة بالتقويم وعلى نوع البحث الذي ينتج عنه التقويمات الخاصة بأحكام الخير وهي أحكام ما ينبغي أن يكون، فإن الأنساق التقويمية المحددة - يجب أن تختلف في طريقة التعبير عن الأنواع المحددة للأشياء الجديرة بهذا التقويم اختلافاً نسقياً، وتبعاً لذلك تختلف هذه الأنساق في تعبيراتها الخاصة بما يسمي « القيمة اللاإشكاليه » المحددة والمتضمنة في التقويمات المحددة. وسوف يشتمل علم القيم البرجماتي النسقي على مثل هذا العمل ، ولا يوجد علم قيم برجماتي نسقي آخر يماثله (١) .

ولقد اعتادت البرجماتية أن تنظر إلي المشكلات الأخلاقية من خلال عبارات تعبر عن المواقف الفريدة المحددة. لهذا ذكر وليم جيمس قوله : «إن ماهية الخير هي ما يشبع حاجة ما » فقد نظر إلي الفعل الأخلاقيّ باعتباره تحقيق أكبر قدر ممكن من الخير في مواقف تتصارع فيها « الحاجات » Demands ، ويقول جيمس في ذلك :

« لا يوجد غير أمر واحد غير مشروط، وهو ما نبحث عنه بغير انقطاع... بخوف وارتعاش ، لذلك نصوّت ونفعل ، كما نسعي للحصول على أكبر قدر ممكن من الخير للكون ... وكل معضلة حقيقية هي بمعناها الحرفي الدقيق موقف فريد، والتركيب الصحيح للمثل المدركة والمثل التي فشلنا في إدراكها هي أن كل قرار يوجد هو دائماً كون غير مسبوق بشيء، ولم يكن هناك قاعدة قبله مسبقة مناسبة » (٢) .

وفي رأي جيمس أن المسائل الأخلاقية إنما تصدر عن نزعتين، إحداهما النزعة الحسيّة والأخري النزعة الروحية، فتحتمل عملين، أحدهما اللذة والآخر الواجب : فأي عمل يقصدون وأية منفعة يريدون ؟ أنهم يجيبون : المنفعة العليا ! فنسألهم : بأي حق ترتبون المنافع وتخضعون بعضها لبعض وأنتم تزدرون النظر وتنكرون أن يكون للأشياء حقائق وقيم ؟ وما قيمة المنافع العليا بإزاء

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص١٨٣ .

(2) Morris, Charles, op. cit., p. 90 .

(وفي الترجمة العربية ص ص١١٨ - ١١٩) .

المنافع الدنيا ونحن نعيش في عالم مادي والمادية مغايرة للفضيلة، فلا الطبيعة فاضلة أو مطابقة للفضيلة بالذات، ولا هي موجهة بالذات للنجاح وسط الطبيعة، والموت في آخر الأمر واقف بالمرصاد قد يبدد المنافع جميعاً [١] .

وينفذ جيمس من باب الأخلاق إلي عالم الدين الواسع ، فالأخلاق تشترط أن يكون الله تعالي موجوداً، وأن يكون إيماننا به معقولاً ، وهي فكرة كنطية على أية حال، ويضيف جيمس قوله إن التجربة الدينية تدلنا على وجود الله تعالي، ونحن نسلم بهذه التجربة، ونري من المستحيل استبعاد التصوف جملة من التاريخ الإنساني كما يريد أصحاب المذاهب العقلية، أما أصحاب المذاهب العلمية والماديين بوجه عام فحدث ولا حرج .

إن التجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية، وإذا كان يضحي بالتجربة كلما تقدم ويستعيض عنها بمعان تبسطها ويزعم تفسيرها ، فإن الواقع يدلنا على وجود نوعين من التجربة غير التجربة العلمية وهما التجربة النفسية والتجربة الدينية، وكلتاهما مؤكدة واجبة الاحترام. فالتجربة النفسية تجربة ذاتية تختلف عن خصائص الجسم المتصلة به . أما التجربة الدينية فلها خاصيتان مشتركتان بين هذه الصور : إحداهما قلق من الألم أو الشر، والأخري شعور بالنجاة من الألم أو الشر بفضل « قوة عليا » تشهد بفعلها في حياة النفس نتائجها الحسنة. وكان جيمس قد انتابته وهو في التاسعة والعشرين أزمة حادة من النورستانيا فشفي منها بقبوله فكرتي العون الإلهيّ والحرية الكفيلة بتغيير مصير الإنسان، وآمن بالتجربة الدينية، كما آمن أنها أغني من التجربة العلمية ، ولكنه ادّعى ادعاءً غير صحيح عندما قال أننا نشارك مشاركة لاشعورية في موجود أعظم منا نستطيع أن نسميه الله أو الألوهية [٢] .

ويذكر جيمس في كتابه « صنوف التجربة الدينية » أن الذين يكتبون في سيكلوجية الدين، وفلسفته، يحاولون تحديد هذا الوجود على نحو دقيق، فمنهم

---

(1) James, W., " The Moral philosopher and the Moral life ", pp340 - 349.

في كتاب : Morris, charles, op. cit., p. 92

وفي الترجمة العربية ، ص١٢٢ .

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة، ١٩٧٩، ص٤٣٣ .

من يوحد بين العاطفة الدينية ووجدان الاتكال، ويري آخر أنها مشتقة من الخوف ، ويربط أخرون بينها والحياة الجنسية، بينما يري فريق منهم أنها ارتباط الوجدان باللانهائيّ ، وغير ذلك من الرؤي والتفسيرات .

« وحين نريد فهم كلمة العاطفة الدينية على أنها « اسم مجموع لعدد من العواطف التي قد تثيرها موضوعات دينية تتعاقب عليها، نري حينئذ أنه من المحتمل ألا تنطوي العاطفة الدينية على شيء أبداً ذي طبيعة نفسية معينة. هنالك الخوف الدينيّ ، والحب الدينيّ، والرهبة الدينية، والبهجة الدينية ونحو ذلك. ولكن الحب الدينيّ ليس إلا انفعال الحب الطبيعي متجهاً من إنسان لموضوع معين، وما الخوف الدينيّ سوي الخوف المألوف، تلك الانتفاضة المعروفة في قلب الإنسان، طالما تثيرها فكرة العقاب الإلهيّ... ، كما يبدو أنه ليس هنالك إنفعال دينيّ أوليّ، وإنما مخزن عام من الانفعالات قد تستدعيها موضوعات دينية ، كذلك لا نتصور إمكان إثبات وجود أي سلوك دينيّ أوليّ معين » [1] .

بقيت لنا نقطة أردت توضيحها قبل أن أصل إلي نقد أراء جيمس الدينية. وهي ذكره جون ديوي في مقاله الذي أشرت إليه وهو « نحو البرجماتية الأمريكية ، يوضح موقف جيمس من الدين وإرادة الاعتقاد والإيمان ويلخصه بقوله :

« ... وقد حقق وليم جيمس تقدماً جديداً في البرجماتية بفضل نظرية «إرادة الإيمان » أو كما سماها هو فيما بعد أحق الإنسان في أن يؤمن) ، فاكتشاف النتائج الأساسية لهذا الإعتقاد أو ذلك يكون لهدائماً تأثير ما على الإعتقاد نفسه، فإذا كان أحد الناس يميل إلي الجدة والمغامرة وانتهاز الفرص والواقعية الجمالية في تنوع ألوانها، فهذا الشخص سيرفض بلا شك أي إعتقاد بالوحدانية، حتى تبين له في وضوح مغزي هذا الإعتقاد، لكن إذا كان منذ البداية الأولى يميل إلي الإنسجام الجمالي والتناسب الكلاسيكي (التقليدي) والثبات الذي يبلغ حد الأمان المطلق والتلاؤم المنطقي ، فمن الطبيعى تماماً أن يؤمن هذا الرجل بالوحدانية، وهكذا أدخل وليم جيمس في اعتباره دوافع الميل الغريزي التي تلعب في اختيارنا لهذا المذهب الفلسفيّ أو ذاك دوراً أهم من الدور الذي يلعبه

---

(١) نفس المرجع، ص٤٢٠ .

الاستدلال الصوري، واعتقد أنه مما يخدم أغراض الإخلاص الفلسفيّ أن نعترف صراحة بالدوافع التي تعتمل فينا ، [1] .

ولعله أصبح واضحاً سبب إيراد ما ذكره ديوي عن نظرية إرادة الإيمان لجيمس وهو « الميل العريزي » أو « الميل الفطري » الذي يوضحه من قبل أن يورد ذكر اسمه فيوضح أنه من الناس من أيميل) إلي صفات معينة أو سلوكيات معينة بذاتها بازاء ما حوله من الأشياء، ويوضح أن هذا «الميل » يختلف من مجموعة إلي أخري من الناس، كما لم يذكر ما إذا كانت صفاتهم – التي تجعلهم ينتهجون منهاجاً ما – نتاج أو محصلة الدراسة أو الخبرة أو حتي التنشئة الاجتماعية، وأوضح بعد ذلك أن هذا الميل هو (غريزي/ فطري) ومن المعروف أن المقصود بالغريزة هي أشياء داخل العقل البشري ، أو النفس البشرية، نولد بها وتكبر معنا، بل وتحركنا، كما ذكر ديوي على لسان جيمس، إذ أن تلك الميول تتحكم في إيمان الفرد بالوحدانية – مثلاً – يؤمن أم لا يؤمن ، وكذلك تجعله يختار مذهباً فلسفياً لنفسه دون مذهب آخر .

ولكني أري أن جيمس قد أدخل تجريبيته في متاهة ميتافيزيقية، وأري أن ما ذكره في نظرية إرادة الإعتقاد (الإيمان) يتعارض مع ما اختطه لنفسه من طريق ومنهاج ، فالتجريبيّ – علي ما نعرف – لا يؤمن بشيء خارج حدود التجربة، ولكن يبدو أن ما زرعه أبوه في نفسه من إيمان قد تجلي في تلك النقطة من البحث الفلسفي لجيمس ، فقد كان – كما ذكرت – من أتباع جون كالفن .

تعقيب :

بعد العرض السابق لفلسفة جيمس بوجه عام وفلسفته الدينية بوجه خاص، أري أن جوانب فلسفته البرجماتية الواقعية يمكن أن يوجه إليها من يخالفونه في مواقفهم النقد الذي رأيناه عبر تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام، وتاريخ المذاهب الفكرية بوجه خاص .

ويمكن توجيه سهام النقد لفلسفة جيمس الدينية في النقاط الآتية :

(1) James, W., Varieties of Religious Experience A study in Human Nature, Longmans, 1952, pp. 28 - 29 .

(ترجمة د/ محمود زيدان في كتابه وليم جيمس، ص ص٢٢٩ – ٢٣٠)

١- بدأ جيمس أراءه الدينية بقوله إن الذي يكوّن صميم الدين ليس الطقوس ولا الفرائض ولا المعتقدات بل الذي يكون صميم الدين هو العاطفة والشعور الدينيّ .

ولكن هذا الرأي يحتاج منا إلي وقفة : فالإيمان لا يتوقف فقط على العاطفة ذلك لأن العاطفة والوجدان من المعروف عنهما أنهما عواطف متقلبة دائماً، وبالتالي فالإنسان سوف يؤمن في حالة مزاجية عاطفية وجدانية جيدة، ويعود إلي الإلحاد عندما تتغير حالته المزاجية .

وبالطبع فالإيمان ليس كذلك إنما هو صرح يقوم على أسس عقائدية يؤمن بها الإنسان ويلتزم بها ويسلم بها لأنها تأتيه من الله تعالي لصالحه .

٢- يذهب جيمس إلي أن التجربة الدينية تشارك الله تعالي في خلقها، ومن الواضح أن جيمس يرجع بنا إلي الوراء ويذكرنا بذلك الصراع الفكري الذي كما دئرا بين المذاهب الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة وأهل السلف والجهمية وغيرها حول مثل هذه الموضوعات . فضلاً عن أن التجربة الدينية تجعلنا شركاء مع الله تعالي في عملية الخلق ، تتنافي مع الوحدانية التي فرضها الله تعالي على نفسه فهو الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يولد ولم يكن له كفواً أحد .

٣- يذهب جيمس إلي أن الله تعالي شخصية حقيقية متناهية توجد في الزمان ! سبحان الله ! أي إله هذا الذي يتكلم عنه جيمس ؟ إن الإنسان يتصف بالتناهي والنقص والضعف والله تعالي عكس ذلك تماماً فهو الكامل اللامتناهي القادر والقاهر فوق عباده عنت له الوجوه ودانت له رقاب العباد والبلاد، فسبحان الله عما يصفون . وأي عقل إنسانيّ يمكنه إدراك الله مادام متناهياً تماماً ، إن الله تعالي لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار .

ويذهب جيمس إلي الله تعالي يوجد في زمان، وهذا أيضاً هراء، فإذا كان الله تعالي يوجد في الزمان فمن ذا الذي أوجد الله تعالي قبل أن يخلق الله تعالي ذلك... إن الله تعالي هو الأول والآخر... تعالي الله عما يصفون. إن تصفهم ألسنتهم إلا الكذب وإن هم ألا يظنون .

٤- يقول جيمس إن الله تعالي – الذي يعرفه جيمس – لا يستطيع أن يضمن لنا خيرية العالم، ولست أرد هنا على جيمس بل سأدع الله تعالي يرد عليه

بكلام ظهر على لسان سيد الخلق أجمعين منذ مئات السنين، يقول الله تعالي في محكم التنزيل :

« بسم الله الرحمن الرحيم »

نحن خلقناكم فلولا تصدقون . أفرأيتم ما تمنون . أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون . نحن قدّرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين . على أن نبدل أمثالكم ننشئكم في ما لا تعلمون. ولقد علمتم النشأة الأولي فلولا تذكرون. أفرأيتم ما تحرثون. أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون. لو نشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون. إنا لمغرمون . بل نحن محرومون. أفرأيتم الماء الذي تشربون. أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون. لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون. أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون. نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين. فسبح باسم ربك العظيم [١] .

٥- تري البرجماتية بوجه عام وبرجماتية بيرس وجيمس بوجه خاص يشمل الإيمان بالعقائد الدينية وغيرها من المعتقدات، وعنده أن الإعتقاد لا ينفصل عن الشك ، ومن ثم فالإيمان على مذهب البرجماتيين لا يفارقه الشك .

٦- ومن الخطأ في زعم جيمس التمسك الدائم بالمعتقدات، فالإيمان الراسخ عنده يحجب عن الإنسان المعرفة الصحيحة، وهذه مقولة يطرب لها الملاحدة والعلمانيين والمنافقين أينما ثقفوا .

٧- لذلك فإنه يلزم - فيما يزعم جيمس - اختبار صحة العقائد من وقت لآخر، واستبعاد ما يتضح للمرء عدم صحته منها أو عدم صلاحيته .

٨- إن معيار اختبار صحة العقائد عند جيمس ومن حذا حذوه هو اخضاعها لمحك التجربة، فهي التي تميز الحق من الباطل وليس حكم الله تعالي .

٩- فإذا أردنا أن نطبق المنهج البرجماتيّ على إحدي العقائد، كإعتقادنا أن الله تعالي هو الرازق على سبيل المثال ، فلا ينبغي على مذهب جيمس البرجماتي أن نظل متمسكين دائماً بهذه العقيدة، وإنما يتعين علينا اختبارها تجريبياً ، فإذا تبين لأحدنا أن الله تعالي قدر عليه رزقه ، ولم يعطه ما سأل من رزق في أي صورة من صوره، فعليه أن يتخلي فوراً عن هذه العقيدة؛ لأن التجربة أثبتت عدم جدواها، وهكذا يكون المؤمن على الطريقة

(١) جون ديوي، نمو البرجماتية الأمريكية ، ص٢٣٩ .

البرجماتية إنه كمن يعبد الله على حرف « ومن الناس ممن يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين » (الحج/١١) .

١٠- إن المسلم الحق لا يضع عقيدته موضع الشك، ولا يجعل إيمانه بالله تعالي موضع اختبار ، بل على العكس تماماً، يؤمن بأن الله عز وجل هو الذي يختبر عباده « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين » (البقرة/١٥٥)، ويقول تعالي: « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتي يقول الرسول والذين آمنوا معه متي نصر الله ألا إن نصر الله قريب » (البقرة/٢١٤)، والله تعالي هو الذي يبتلي العباد بالنعم كما يبتليهم ليري هل يصبر أو شكر، قال رسول الله صلي الله عليه وسلم « عجباً لأمر المؤمن ، فأمره كله خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له » (رواه مسلم) .



جـــون ديـــوى

John Dewey

١٨٥٩ - ١٩٥٢



الفصل السادس

جـون ديـوى

John Dewey

١٩٥٢ - ١٨٥٩

ثانيًا : جون ديوي

١- حياته ومصنفاته :

بينما كان وليم جيمس يتجه بمذهبه وجهة دينية، وبينما كان فرديناند شلر (١٨٦٤ – ١٩٣٧) يهدف إلي إقامة مذهب إنساني فلسفي، فإن جون ديوي كان يتجه بفلسفته نحو النزعة التجريبية ويكرس جهوده ناحية العلوم الطبيعية ، ويأخذ بنتائج المدرسة السلوكية التي قدمها جون واطسون والتي عرفت باسم المدرسة السلوكية وهو المذهب الذي يقول إن العقل ما هو إلا « ما يفعله الجسم » . وانتهي ديوي إلي أنه لا توجد معرفة حقيقية خارج المعرفة التي ينتجها منهج العلوم الطبيعية، ورفض كل الأفكار التي تتعالي على الطبيعة ، وتذهب فيما وراء التجربة العينية المشخصة ، وتمسك بالخبرة Experience وعض عليها بالنواجز[١] .

ولد جون ديوي بمدينة برلنجتون Burlington في العشرين من شهر أكتوبر عام ١٨٥٩ ، وهو نفس العام الذي ولد فيه هنري برجسون في فرنسا وادموند هوسرل في ألمانيا وشهد العالم صدور كتاب « أصل الأنواع » لتشارلز دارون . وتلقي تعليمه في جامعة فرمونت Vermont ، ثم انتقل إلي جامعة جونز هوبكنز Johns Hopkins حيث تتلمذ على يد جورج س. موريس George. S. Morris الذي كان أول من لقنه الفلسفة الهيجلية التي تركت أثرها العظيم في كل تفكيره ، ثم استطاع مع الوقت أن يتخلص من سيطرة فلسفة هيجل، كما استطاع الإفلات من تأثير الجدل الهيجلي على فلسفته. وحصل على الدكتوراة عام ١٨٨٤ في

(١) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص١٩٩ .

موضوع « علم النفس عند كنط » ، ثم حصل على درجة الأستاذية بجامعة ميتشجان Michigan حيث أصبح زميلاً لأستاذه چورچ موريس [1] .

ولقد تشكل فكر ديوي أساساً عندما تأثر بفلسفة هيجل التي رأها في نهاية الأمر مجرد « تجريبية موضوعية » لا تكشف عن دور الفكر البشري باعتباره « أداة ترابط » أو « شبكة علاقات » . ومع ذلك فقد ظل ديوي متأثراً بهيجل خاصة قوله بالروح المطلق الذي يتجلي عبر الأنظمة الاجتماعية، كما ظل معتقداً بالأثر القوي العميق الذي تتركه البيئة الحضارية في أفكار الناس ومعتقداتهم وميولهم الذهنية إلي غير ذلك من الأفكار، كذلك ظل ديوي مؤمناً بدراسة الطبيعة وفهمها وأن هناك « استمراراً » أو « اتصالاً » بين شتى أشكال الطبيعة، وأن مهمة العقل البشري تنحصر في ضمان الانتقال من الشكل الواحد إلي غيره من الأشكال ، وأن المقولات المثالية الألمانية يمكنها أن تساعد في «إعادة التكيف» Readjustment و «إعادة البناء» Reconstruction . كما عرف وليم جيمس من خلال كتابه « مبادئ علم النفس » (١٨٩٠) وتأثر أيما تأثير بجورج هربرت ميد زميله في ميتشجان ثم في جامعة شيكاغو ، فأخذ عنه فكرة البحث عن العلاقات القائمة بين علم النفس وعلم الحياة (البيولوجيا) وتتبع باهتمام بالغ نظريته في اتصال الفكر بالجهاز العضوي وغيرها [2] .

كذلك تأثر ديوي في بداية حياته بجيمس تافتس James Tufts الذي عرفه في ميتشجان وتعاون معه في التفكير والتأليف، وعندما انتقل تافتس إلي جامعة شيكاغو دعا ديوي إلي العمل معه ، فانتقل إلي شيكاغو عام ١٨٩٤ ونتج عن هذا التعاون ظهور كتابهما « الأخلاق » الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٠٨ [3] .

وقام ديوي بعدة رحلات أفادته فكرياً إلي بلاد كثيرة في العالم منها أوروبا خاصة إنجلترا وإيطاليا ، واليابان والصين، وتركيا والمكسيك، وروسيا، وقام بالتدريس في العديد من الجامعات منها ميتشجان ومينسوتا وشيكاغو وكولومبيا وكلها جامعات أمريكية ، وحاضر في الجامعة الإمبراطورية بطوكيو، والجامعات

---

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص٦١ - ٦٢ .

(٢) المرجع نفسه، ص ص٦٢ - ٦٣ .

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، نوابغ الفكر الغربي العدد ١١، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧، ص٢٥ .

الوطنية في بكين ونانكنج بالصين، كما رأس لجنة التحقيق في اتهام تروتسكي ومحاكمته في موسكو . وتزوج عام ١٨٨٦ من أليس تشابمان [١] .

أما عن مصنفات جون ديوي فهي كثيرة بلغت الـ ٣٥ مؤلفاً، يصعب سردها جميعاً هنا ولكنني سأشير إلي بعضها كمثال لمعرفة مدي اتساع اهتمامات جون ديوي [٢] .

- الدعاوي الميتافيزيقية للمذهب المادي ، نشرها في مجلة الفلسفة النظرية عام ١٨٨٢ .
- عقيدتي التربوية ١٨٩٧ My Pedagogic Creed .
- علم النفس والمنهج الفلسفي ١٨٩٩ Psychology and Philosophic Method .
- المدرسة والمجتمع ١٩٠٠ The School and Society .
- دراسات في النظرية المنطقية ١٩٠٣ Studies in Logical theory .
- كيف نفكر ١٩١٠ How we think .
- الديمقراطية والتربية ١٩١٦ Democracy and Education .
- تجديد في الفلسفة ١٩٢٠ Reconstruction in Philosophy .
- الخبرة والطبيعة ١٩٢٥ Experience and Nature .
- الفلسفة والحضارة ١٩٣١ Philosophy and Civilisation .
- الفن كخبرة ١٩٣٤ Art as Experience .
- الخبرة والتربية ١٩٣٨ Experience and Education .
- المنطق : نظرية البحث ١٩٣٨ Logic : The Theory of Inquiry .

٢- الاتجاهات العامة لفلسفة ديوى

اتسمت فلسفة جون ديوي بنزعتها التجريبية الأصيلة ومعاداة التجريدات الميتافيزيقية والتركيبات اللفظية الملفقة، فقد تعلق ديوي بالعيني المشخص ووقف موقف المتشكك من الدراسات الميتافيزيقية .

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ص١٥ – ١٦ .

(٢) نفس المرجع السابق، انظر حصر مؤلفات ديوي ، ص ص١٦ – ١٨ .

وعلى الرغم من أنه واجه في سنوات عمره المبكرة المشكلات العاطفية التي تولدت من الدين التقليدي الذي يواجه العلم الطبيعي، فإن الأساس البروتستانتي الذي يستند إليه في حياته جعل هناك تأثيراً سلبياً على نمو توجهه الاجتماعي نحو النزعة الإنسانية العلمية، مما كان له أبعد الأثر في تزايد احترامه للمنهج التجريبي الذي يشاركه وعي اجتماعي مركز. وبينما استطاع ديوي أن يجد الصيغة الهيجلية المطلقة فقد كانت تسعده أيضاً وحدة الفكر وكليته، إلا أنه اتجه نحو العيني المشخص الجزئي العملي، ومصمماً على التغلب على النزعة الرديّة والذريّة التي ميزت مفهوم المجتمع الذي تسبب في ازعاج كل من التفكير الاجتماعي والممارسة العملية، واتخذ من الخبرة الاجتماعية الحية مادته الخام لتشكيل اتجاهاته الفلسفية العامة مبتعداً عن أخذها من الكتب أو التفكير المجرد. مما نتج معه نمو فكره على أساس دحض المطلقات سواء كانت أخلاقية أو نظرية، بالإضافة إلي نقد النزعة المثالية الدينية التي تعتبر هي المصدر الرئيس لهذه المطلقات [1] .

ولقد اتسمت النزعة التجريبية لدي جون ديوي بأنها تجريبية دينامية حركية متطورة وليست ساكنة ولعل تأثير دارون وتطور الأنواع المختلفة للكائنات الحية قد جعلته يهتدي إلي هذه النزعة التجريبية الديناميكية المتطورة. وإذا كان ديوي قد شارك وليم جيمس الإيمان بالكثرة والتعدد فإنه كانت تنتابه مشاعر أن بالحياة وحدة وكلية أشار إليها فوللر، كما أن الحياة في نظره تتسم بالتجانس والاستمرار الكلي الذي قد يحيل فلسفته برمتها إلي فلسفة تؤمن بالنزعة « الواحدية الطبيعية »، فقد كان ديوي يخالف معظم الفلسفات الحديثة التي نادت بالثنائية Dualism منذ أن ظهرت فلسفة رينيه ديكارت ، وهي الفلسفات التي أقامت تعارضاً واضحاً بين الروح والمادة، أو بين عالم القيم وعالم الواقع، وهي ما نسميها ما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل، أو بين العالم المعقول والعالم المحسوس على نحو ما ذهب كنط (ومن قبله أفلاطون) أو بين الذات والموضوع (كما في الفلسفات الألمانية المثالية) أوبين الفكر والعمل ، إلا أن ديوي آثر تصفية هذه الثنائيات حتي يبين لنا أن « العقل » ليس ملكة منفصلة عن التجربة، أو أنه قدرة متعالية تقودنا إلي عالم

---

(1) Fuller, B. A. G., A History of Philosophy, third Edition, revised by Sterling M. Memurrin, New Delhi, Oxford & Ibh Publishing Co., 1955, pp. 542 - 543 .

متعالٍ يضم بقية الحقائق الكلية، وإنما العقل باطن في الطبيعة ، مثله في ذلك مثل بقية الأشياء الموجودة في صميم التجربة [١] .

وفي مجال نظرية المعرفة رفض ديوي موقف بعض الميتافيزيقيين الذين كانوا يتساءلون عما إذا كانت المعرفة ممكنة، وبأي الوسائل نعرف ، فليس هناك مجال للتساؤل عن إمكان المعرفة ووسائلها، وليس هناك موضع للحديث عن « ذات » عارفة من جهة و «موضوع» معروف من جهة أخري، وإنما لابد من تجاوز هذه النظرية التأملية الخالصة من أجل ربط الوعي بالطبيعة ربطاً أولياً مباشراً تقوم على « الخبرة » هنا هي خبرة بالطبيعة وبالتالي فإن الخبرة جزء لا يتجزأ من الطبيعة [٢] .

فالخبرة تعلمنا أن كل شيء يتغير، ولا يوجد شيء ثابت ساكن لا يتحرك، لا في مجال المادة ولا في ميدان العقل، حتي الفكر ذاته ما هو إلا أداة خلقت من أجل العمل، فإذا ما سعي الإنسان نحو الفكر، صدم بعوائق مادية ، مما يجعل للأفكار قيمة « أدائية » أو « أداتية » أو « وسائلية » وحسب ، ومن هنا جاءت تسمية برجماتية ديوي « بالذرائعية » Instrumentalism لأنها أداة معلقة على الخبرة الديناميكية النشطة « إن قيمة الفكر تعتمد بالكلية على مدي نجاحها ، وفي نهاية ، فإن الحقيقي هو وجه من أوجه الخير » [٣] .

ولقد استطاع جون ديوي أن يصل بالبرجماتية إلي قمة نضجها بفضل كتاباته المتعددة في معظم مجالات الفكر الإنساني، وقد وصل بها ديوي إلي هذه المكانة بفضل الأسس التي استند إليها من العلوم المختلفة مثل : البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والخبرة الحياتية النشطة . فقد أصبحت البرجماتية على يديه فلسفة أخلاقية تتوجه نحو الإنجاز الحقيقي والفعلى للكائن الحيّ سواء على المستوي الشخصي أو على المستوي الاجتماعي من خلال عمل اجتماعي وظيفي (أو أدائي) وعملية تربوية سليمة، يدعم كل هذا جهاز فني متمثل في شكل نظرية بيولوجية عن العقل باعتباره ذو وظيفة رمزية وعضوية، فضلاً عن منطق

---

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص٦٦ .
وانظر أيضاً : Fuller, p. 543

(٢) نفس المرجع السابق، ص٦٦ .

(٣) بوشنسكي ، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ص١٩٩ - ٢٠٠ .

تجريبي يعرف بأنه نظرية في البحث Theory of inquiry من أجل حل المشكلات المتعددة التي تواجه الإنسان، وأيضاً نظرية في الأخلاق الوظيفية [1] .

إن فلسفة ديوي تتسم بأنها فلسفة تقوم على تحليل علم النفس الاجتماعي، فهي تعتبر إتجاهاً ومنهجاً أكثر منها « نسقاً فلسفياً » ، فهي تحاول تجنب الكتابات الميتافيزيقية التقليدية، وتعبر في ذات الوقت عن الاعتقاد العميق بأن السعادة الإنسانية سوف تتحقق فقط من خلال انتشار الاتجاهات والمناهج العلمية التي تساعد في حل مشكلات الناس ومن خلال نظرة تفاؤلية ترى أن انجاز معرفة إنسانية أصيلة أمراً ممكناً [2] .

٣- الاتجاهات التربوية فى فلسفة ديوي

عرف ديوي في كتابه التقليدي « الديموقراطية والتربية » الذي صدر لأول مرة عام ١٩١٦ الفلسفة بأنها « النظرية العامة في التربية » . وقد تصور ديوي في هذا الكتاب مفهوم التربية بطريقة واسعة فضفاضة باعتبار أنها «إعادة بناء أو تنظيم أو تجديد الخبرة التي تضاف إلي معني الخبرة السابقة، والتي تزيد من القدرة على توجيه سبل الخبرة اللاحقة. وتبعاً لهذا المعنى الواسع يمكن تصور ديوي الفيلسوف في نهاية الأمر « معلماً » . فقد كتب ديوي يقول : « إن عمل فلسفة المستقبل هو توضيح أفكار الناس لمواجهة صراعاتهم الأخلاقية والاجتماعية فيما يواجهون من أيام مقبلة . فإن هدف الفلسفة سيصبح إلي حد ما تمكين الإنسان من التعامل مع هذه الصراعات[3] .

ويعود مفهوم التربية إلي قرون طويلة مضت، بدأها أفلاطون في «الجمهورية » فقد كان أول من أبرز معني التربية ولنعلم أن كثيراً من كبار الفلاسفة عبر التاريخ، كانوا يتوسلون بالتربية لتشخيص أفكارهم الفلسفية في أرض الواقع، فقد أقام أفلاطون جمهوريته على أساس فكرة « العدل » الذي راح يناقشه من وجهات نظر مختلفة على لسان أستاذه « سقراط » مع تلاميذه، مفنداً وجهات النظر هذه أو تلك [4] .

---

(1) Fuller, op. cit., p. 542 .

(2) Ibid., p. 542 .

(3) Morris, Charles, op. Cit., p. 157 .

(٤) د. سعيد إسماعيل عليّ، فلسفات تربوية معاصرة، عالم المعرفة العدد ١٩٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المحرم ١٤١٦هـ/يونيو ١٩٩٥، ص٢٢ .

وهناك قائمة طويلة من الفلاسفة الذين أتوا بعد ذلك، حتي انتهينا منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلي إمام من أئمة الفكر الفلسفي الحديث، وهو جون ديوي الذي أرادت جامعة شيكاغو أن تزين به قسم الفلسفة بها فدعته إليها، فاشترط أن يتولي في الوقت نفسه رئاسة قسم التربية بها، لا عن رغبة في التملك واتجاه للاستحواز والاحتكار وإنما لإيمانه بأن التربية هي المعمل الذي نختبر فيه الأفكار الفلسفية ، مستنداً في ذلك إلي فكرة طالما آمن بها مؤداها أن الأفكار الفلسفية إذا لم تسع إلي أن تختبر وتجرب من خلال عملية التربية، تظل مجرد تأملات مجردة لا يكفي تقديم البراهين العقلية والأدلة المنطقية لضمان صحتها ، فالواقع العيني المشخص هو المحك النهائي والحكم الأخير [1] .

وقد فعل فلاسفة الفكر الإسلامي نفس الشيء مع أفكارهم الفلسفية إذ حرصوا على أن يسوقوا من الآراء والنظرات التربوية ، ما يكمل صورة فكرهم الفلسفي النظري وذلك قبل وجود ديوي بقرون كثيرة .

« ولعلنا إذا نظرنا إلي التربية على أنها على الرغم من قولنا أنها عملية تنفيذية، لكنها ليست مجرد (صنعة) ضيقة المجال محدودة الأفق، هي بحكم الضرورة لا تستطيع إلا أن تكون عملية اجتماعية كما قدمنا. وهي إذ تكون كذلك، فإنها تستمد مادتها من ثقافة المجتمع وتتغيا بغاياته وطموحاته وتنطلق بالتالي من فلسفته وإطاره الفكري العام » [2] .

والتربية بمعناها اللغوي في اللغة العربية تأتي من ربي الرباعي ، أي غذي الولد وجعله ينمو، وربي الولد هذبه ، فأصلها ربا يربو، أي زاد ونما وهناك من جعل أصلها « رب » ، فلابد أن يجعل المصدر تربيباً لا تربية. يقال ربَّ القوم ساسهم وكان فوقهم، وربَّ النعمة زادها ، وربَّ الولد رباه حتي أدرك. فالتربية عند العرب تعني السياسة، والقيادة، والتنمية. بينما هي في معناها الإنجليزي تأتي بمعني Education من الأصل اللاتيني e-ducere أي يقود خارجاً، ومنه جاء يقود الولد أي يرشده ويهذبه، فهي تفيد القيادة بمعني عام [3] .

ولقد أخذ جون ديوي على عاتقه منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتي وفاته

---

(١) نفس المرجع السابق، ص٢٣ .

(٢) المرجع نفسه، ص٢٥ .

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص٣٩ .

عام ١٩٥٢ أن يكافح من أجل إرساء دعائم نظرية تربوية حديثة حتي تكون ، عقيدة وإيمان ، ينبغي أن ترسخ في قلوب المعلمين القائمين على تنشئة الطلبة، فضلاً عن نشر الوعي التربوي الصحيح القائم على فلسفة خاصة في الحياة بين جميع الأفراد، لا بين المعلمين في المدارس فقط (١) .

ويعرف جون ديوي التربية في كتابه ، الديموقراطية والتربية ، Democracy and Education (1916) بأنها ، تلك العملية التي تحافظ بها الجماعات الاجتماعية على وجودها المستمر. تلك الجماعات الاجتماعية التي لها أهداف تقدمية مشتركة واهتمامات واحدة، كما تحافظ على التقاليد الموجودة ، فهي تقاليد ديموقراطية تسمح بقدر من الحرية لأفرادها، واهتمام اجتماعي مستمر ، ويعتبر المثال الديموقراطي the Democratic ideal هو تجديد مستمر أو إعادة تنظيم للخبرة الموجودة ، (٢) .

ولقد نجح ديوي في نشر فلسفته التربوية لأنه آمن بها، وكتبها دستوراً واضحاً في مقال بعنوان ، عقيدتي التربوية ، (١٨٩٧)، بدأ هذا الدستور بالإيمان ، فلا خير في نظريات تربوية، أو اجتماعية ، أو سياسية تعيش في أذهان أصحابها دون أن تنزل إلي ميدان التجربة، فهي المحل الأساسي، وتنتقل من القوة إلي الفعل، أو من الفكر إلي العمل (٣) .

ويمكن إيجاز آراء جون ديوي على النحو الآتي :

أطلق ديوي عنوان ، عقيدتي التربوية ، My Pedagogic creed على الدستور الذي وضعه في التربية، ويقول فيه : إني أعتقد أن كل تربية تقوم على مشاركة الفرد في الوعي الاجتماعي للجنس البشري، وتبدأ هذه المشاركة لاشعورياً، وتشبه أن تكون منذ الولادة ، ثم لاتزال تشكل بستمرار قوي الفرد ، بتغذية شعوره ، وتكوين عاداته ، وتهذيب أفكاره ، وتنبيه مشاعره وانفعالاته. وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يصل الفرد شيئاً فشيئاً إلي المشاركة في التراث الذي نجحت الإنسانية في التوفيق بين جانبيه الفكري والخلقي، وبذلك يصبح الفرد وريثاً لما جمعته الحضارة من رصيد (٤) .

---

(١) نفس المرجع ، ص ٤

(2) Wright. W., Op. Cit., pp. [illegible]

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص ٤١ .

(٤) جون ديوي، عقيدتي التربوية، في كتاب د. أحمد الأهواني، جون ديوي، ص ١٥١ .

فالتربية الحقة لابد أن تبدأ مع الولادة عن طريق إثارة قوي الطفل فيتنبه للمواقف الاجتماعية ويستجيب لها. وهناك جانبان لهذه العملية التربوية ، أحدهما نفسي والآخر اجتماعي، ولا يمكن أن يخضع أحدهما للآخر، فغرائز الطفل وقواه ذاتها تقدم مادة التربية وتعد نقطة البداية لها، على شرط عدم اغفال أي جانب من الجانبين المذكورين : النفسي والاجتماعي ، طالما أن الجانبين متصلين عضوياً ، فلا يمكن أن ننظر إلي التربية باعتبار أنها توفيق بينهما، أو أنها تحاول فرض جانب دون آخر، لأن كل جانب على حدة معرض للنقد فالقوي العقلية متمثلة في الجانب النفسي لا تعطينا أي فكرة عن كيفية استخدامها، والجانب الاجتماعي للتربية يهيىء الفرد للتوافق مع الحضارة مما يجعله يبدو أنه وليد عملية قسرية وقهرية تفرض عليه من الخارج. وهذه الاعتراضات صحيحة في حالة الاعتماد على جانب دون آخر [1] . ويلخص ديوي المادة الأولي من دستوره التربوي بقوله :

« صفوة القول، إني أعتقد أن الطفل الذي نريد تربيته فرد اجتماعي، وأن المجتمع وحدة عضوية مؤلفة من أفراد. وإذا أغفلنا العامل الاجتماعي من حساب الطفل بقينا أمام شيء مجرد، وإذا أسقطنا العامل الفردي من المجتمع، لم يبق إلا جمهور بغير حركة أو حياة. من أجل ذلك كان للتربية أن تبدأ بالنظر في قوي الطفل واهتماماته وعاداته ، وكان لابد أن تضبط بالرجوع إلي هذه الاعتبارات . ولابد أن نفسر على الدوام هذه القوي والاهتمامات والعادات، بمعرفة ما تدل عليه. ولابد من ترجمتها إلي مكافآتها الاجتماعية، أي إلي اللغة التي بها تستطيع القيام بخدمة اجتماعية » [2] .

وفي المادة الثانية يتحدث ديوي عن المدرسة ، فالمدرسة كما يعتقد ديوي هي أولاً مؤسسة اجتماعية. والتربية من حيث هي عملية اجتماعية فلابد أن تكون المدرسة هي صورة الحياة الاجتماعية التي تتركز فيها جميع تلك الوسائط التي تهيىء الطفل للمشاركة في ميراث الجنس البشري، وإلي استخدام قواه الخاصة لتحقيق الغايات الاجتماعية. وبالتالي فالتربية عملية للحياة، وليست إعداد لحياة مستقبلة [3] .

---

(١) نفس المصدر ، ص ص١٥٤ – ١٥٥ .

(٢) نفس المصدر ، ص١٥٦ .

(٣) نفس المصدر ، ص١٥٧ .

وطالما أن المدرسة كمؤسسة يجب أن تبسط الحياة الاجتماعية الحاضرة، فإن التربية تفشل عندما تهمل هذا المفهوم ، فالتربية ، بهذا المفهوم، تري أن المدرسة مكان تلقن فيه معلومات معينة من دروس وعادات وغيرها، ولكي نتصور هذه المعلومات والدروس والعادات لابد أن تقوم في المستقبل البعيد، ولابد أن تدور التربية الخلقية حول فكرة أن المدرسة لون من الحياة الاجتماعية، وأفضل تدريب يتلقاه المرء هو ما يحقق وحدة الفكر والعمل، وعليه فإن هذه المفهومات التي يبسطها ديوي يجب أن تنبعث من المعلم(١) .

وتدور المادة الثالثة من عقيدة ديوي التربوية على أن الحياة للطفل هي الأساس الذي يرتكز عليه أو يرتبط به جميع أنواع تدريبه أو نموه . فالحياة الاجتماعية هي التي تقدم لجميع جهود الطفل وغاياته وحدتها اللاشعورية وأساسها.

ويري أن اقحام بعض الدراسات الخاصة كالقراءة والكتابة والجغرافيا لن يعطي أفضل النتائج الأخلاقية، كما أن مواد دراسية أخري مثل العلم أو الأدب أو التاريخ أو الجغرافيا لن تحقق ما نصبو إليه، بل ما يحقق هذه الغاية هو النشاط الاجتماعي الخاص بالطفل. ولا يمكن أن تتوحد التربية بدراسة العلوم، أو ما يسمي بدرس الطبيعة، إذ خارج النشاط الإنساني ليست الطبيعة نفسها وحدة. فالطبيعة في ذاتها عبارة عن عدد متفرق من الأشياء في المكان والزمان، وحين نحاول أن نجعلها مركز العمل بذاتها إنما نتقدم بمبدأ إشعاع لا بمبدأ تركيز .

إن الأساس الأول للتربية هو قوي الطفل حين تعمل في نطاق تلك الخطوط العامة الخالقة التي أنتجت الحضارة، وهو قدرة الطفل على أداء الألوان الأساسية من النشاط التي حققت للحضارة ما هي عليه الآن، إنه النشاط التعبيري أو الإنشائي الذي يعتبر مركز « الترابط » . والحق فإن قيمة العلم إنما تنشأ من أنه يمنح القدرة على تفسير الخبرة السابقة وضبطها ويجب أن يقوم العلم لا على أنه مادة دراسية جديدة. بل على أنه موضح للعوامل التي سبق أن تدخلت في الخبرة الماضية، وعلى أنه يزودنا بالأدوات التي بها يمكن تنظيم تلك الخبرة بشكل أسهل وأوقع (٢) .

---

(١) نفس المصدر ، ص ص١٥٨ - ١٦٠ .

(٢) نفس المصدر ، ص ص١٦٢ - ١٦٥ .

وعندما نستبعد العنصر الاجتماعي فإننا بذلك نفقد كثيراً من قيمة الدراسات الأدبية واللغوية؛ لأن اللغة تعالج في الأغلب في كتب التربية على أنها مجرد التعبير عن الفكر. وإذا كانت اللغة - كما يري ديوي - أداة منطقية، فإن أساسها الأول هو المجتمع. واللغة هي وسيلة التفاهم، باعتبار أنها الأداة التي يشارك بها الفرد مع غيره أفكارهم ومشاعرهم، ويعبر بها عن أمله وآمالهم وأحلامه وأحلامهم، كما أنها وسيلة تحصيل المعلومات، أو استعراض ما يتعلمه الفرد أمام المجتمع ككل أو بعض شرائحه .

ومن بين مواد دستور التربية لجون ديوي كيفية ترتيب نمو قوي الطفل واهتماماته. فالقانون الخاص بتقديم المواد ومعالجتها هو القانون الذي تتضمنه طبيعة الطفل ذاتها. إن الجانب الإيجابي سبق الجانب السلبي في نمو طبيعة الطفل، أي أن التعبير مثلاً ينشأ قبل الوعي، والنمو العضلي يسبق النمو الحسي، والحركات تظهر قبل الإحساسات الشعورية ... ، الأفكار (العمليات الفكرية والعقلية) تنشأ أيضاً من العمل وتتطور من أجل سيطرة أفضل على العمل. إن ما نسميه العقل هو أولاً قانون النظام أو العمل المثمر. إن محاولة تنمية قوي الاستدلال وقوي الحكم بغير الرجوع إلي انتخاب وسائل العمل وترتيبها، هي المغالطة الأساسية في طرقنا الحاضرة لمعالجة هذا الموضوع ، [١] .

وتعتبر اهتمامات الطفل دلائل القوة النامية وأعراضها كما أنها مظهر لحالة النمو التي بلغها الطفل فضلاً عن أنها تنبئ بالمرحلة التي سوف يجتازها. ولا يجب أن نسخر من اهتمامات الطفل أو نقوم بكبتها، لأن كبت الاهتمام هو استبدال الراشد بالطفل .

والإنفعالات هي ردود أفعال. فإذا قمنا بإثارة أو تنبيه الإنفعالات دون أن يقابلها نشاط ما يؤدي إلي إيجاد حالة نفسية مرضية غير صحيحة .

وأخيراً يري ديوي أن التربية هي الطريقة الأساسية للتقدم والإصلاح الاجتماعي، فالإصلاح يجب أن يخضع إلي قوة القانون ، والخوف من العقوبات، والرهبة من التغيير هو إصلاح غير مجد، لا يؤثر في العملية التربوية لأن التربية هي ، تنظيم لعملية المشاركة في الوعي الاجتماعي . وتوافق نشاط الفرد على أساس هذا الوعي الاجتماعي هو الطريقة الوحيدة المؤكدة للتجديد الاجتماعي[٢] .

---

(١) نفس المصدر ، ص ص١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص١٧٢ .

فإذا كان لدينا اهتمام خاص بالتربية وجب علينا أن نعتني بالمدرسة لأنها أعظم الأشياء خطراً في التقدم والإصلاح الاجتماعيين كي يفتح المجتمع عينيه على أهمية المدرسة ودورها الإيجابي الخطير، كما يجب على المجتمع ضرورة منح المربي الحاجات الكافية لأداء مهمته أداء صحيحاً. وتبلغ العملية التربوية مداها عندما يتحد العلم والفن في الخبرة الإنسانية ولكن الفن المقصود هنا هو الفن الرفيع الذي يدفع إلي العمل الإنساني الخلاق، ويفجر الينابيع الأصيلة لهذا السلوك الإنساني .

كما أنه ليست مهمة المعلم مجرد تدريب الأفراد ، بل تكوّين الحياة الاجتماعية الصحيحة .

كرامة المعلم هي كرامة مهنته، فهو يخدم المجتمع وينفرد بحفظ النظام الاجتماعي الصحيح ، وتأمين النمو الاجتماعي الصادق [1].

وخلاصة القول ، تقوم التربية الحديثة على مبادئ تختلف عن تلك التي كانت معروفة في مجال التربية التقليدية، وهذه المبادئ يلخصها ديوي على النحو الآتي [2] :

أ- لما كانت مادة التربية تتكون من مجموعات المعارف والمهارات التي أُنتجها الماضي، فمهمة المدرسة الرئيسة نقل هذا التراث إلي الجيل الجديد .

ب- وفي الماضي تكونت كذلك مقاييس السلوك وقواعده، ومن ثم كان واجب التربية الخلقية لا يعدو بناء عادات السلوك وفق تلك القواعد والمقاييس .

جـ- إن الطابع العام للنظام المدرسي، أي العلاقة بين التلاميذ بعضهم وبعض وبينهم وبين مدرسيهم، يجعل المدرسة نفسها مؤسسة تختلف كل الاختلاف عن سائر المؤسسات الاجتماعية .

٤- الاتجاهات الفلسفية فى فكر ديوي

يجب ألا ندرس الفلسفة دراسة سطحية أو عمياء بل يجب دراستها دراسة نقدية تقوم على عدم قبول أو التسليم بأية تصورات فلسفية آتية إلينا من رحم

(١) نفس المصدر ، ص ص١٧٤ – ١٧٥ .

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص٤٩، عن كتاب ديوي الخبرة والتربية، ص١٠ .

الماضي القريب أو البعيد دون أن نفحصها جيداً، ونمحصها بعرضها على العقل والعقائد فضلاً عن إعادة بنائها أو تجديدها على ضوء الخبرة والحاجات المعاصرة أي الحاجات التي نستشعر أهميتها. فالفلسفة هي صوت الداعي إليها، إنها توجد بسبب شعورنا بحاجتنا إليها، أي حاجة المجتمع أفراداً وجماعات إليها. ولكن يجب ألا نأخذها على عواهنها أو نعتقد بها اعتقاداً أعمى، أو نردد آراء ونظريات وتصورات الفلاسفة دون أن نعيها جيداً ، ونعلم الوسط الاجتماعي الذي نشأت فيه ، وسبب نشأتها، وهل تتفق هذه الآراء مع ما نؤمن به، ومع معتقداتنا الدينية، خاصة ما يأتي به الفلسفات الدينية، أما النظريات الأخرى فهي خاضعة للعقل أولاً مثل نظرية المعرفة وفلسفة السياسة والجمال .

وكان جوي ديوي يعتقد اعتقاداً دائماً وجازماً بأن الفلسفة تقوم وتنشأ بيننا من المشكلات الناشئة عن الصعوبات التي تواجه الحياة الاجتماعية مثل الثنائيات التي أفرزها لنا تاريخ الفكر الفلسفي كالعلاقات بين العقل والمادة، وبين الجسم والنفس، والطبيعة الإنسانية والطبيعة المادية، والصراع الذي ينشب بين الفرد والمجتمع [1] .

فالفلسفة تسعى لامتلاك الحكمة التي تؤثر في سير الحياة ذاتها؛ لذلك فالفيلسوف الذي له مكانة فلسفية، إذا كان يركز بالفعل ولديه شعور بالمسؤولية الاجتماعية ، يجب أن يتمتع بعقل مفتوح open-minded ، ورغبة أكيدة في إعادة تكييف العادات القديمة في حياتنا حتى يمكنها أن تواجه الظروف الجديدة. من هنا جاء اتجاهنا نحو العلوم المختلفة مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والأنثروبولوجيا والتاريخ من أجل إيجاد بل واكتشاف حقائق العالم. ولكن عندما نتساءل عن نوعية المكانة الدائمة للفعل فإننا بهذا نثير تساؤلاً فلسفياً[2] .

وإذا كانت شهرة جون ديوي قد ذاعت على الأخص باعتباره مفكراً تربوياً يروم إصلاح مناهج التربية على أساس آراء اجتماعية متشددة في شأن الطابع الاجتماعي للتربية، إلا أن فلسفته هي الأخرى أثرت تأثيراً بعيد المدى في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي بعض الأماكن الأخرى. وظلت فلسفته لمدة

---

(1) Wright, W., Op. Cit., P. 539.

(2) Ibid., p. 539 .

طويلة تعتبر أقوي قوة عقلية في تلك البلاد التي تتخذ من التكنولوجيا إلهاً، ولم تعد خبرة « التقدم » العلمي، على النحو الذي عرفته أوروبا [١] .

وبسبب مكانة ديوي العظيمة في الفكر الفلسفي في الولايات المتحدة بوجه خاص، وفي العالم أجمع بوجه عام، وخاصة اسهاماته في مجالات التربية والمكتبات (تصنيف ديوي) وجه الفيلسوف الأمريكي الجنسية ، البريطاني الأصل ألفريد نورث هوايتهد كلمة تحية إليه عندما نشر الأستاذ شيلب A. Schilpp كتاب عن فلسفة ديوي عام ١٩٣٩، وجاء في كلمة هوايتهد ما يأتي :

« الفلسفة صناعة واسعة غير محدودة تحقق خدمات كثيرة لتقدم الإنسانية وجون ديوي يجب أن يوضع في مرتبة الذين جعلوا الفكر الفلسفي موافقاً لحاجات زمانهم، وهو من هذا الوجه يرتفع إلي مصاف قدماء الرواقيين، وأوغسطين، والأكويني، وفرنسيس بيكون، وديكارت، ولوك، وأوجست كونت. ولا تقوم شهرة هؤلاء القوم على مذاهبهم الخاصة التي يبتهج بها الدارسون ، وإنما كانت نتيجة أعمالهم أن تلقت معظم النظم الاجتماعية في زمانهم دفعة من التنوير يسرت لها تحيق أقصي ما يمكن تحقيقه من أغراض ... وقد أدي جون ديوي للحضارة الأمريكية خدمات شبيهة بذلك، حين كشف عن الأفكار العظيمة المتصلة بعمل النظام الاجتماعي ... » [٢] .

وكان ديوي يري نفسه أنه الفيلسوف الأمريكي الوحيد المعبِّر عن الفلسفة الأمريكية وبالتالي عن الثقافة الأمريكية ككل حمل لواءها نصف قرن من الزمان.

وضع ديوي فلسفته في كتابه « الديموقراطية والتربية » رجع فيه إلي المعني الفلسفي الأساسي وهو محبة الحكمة، أي الفكر الذي يربط بين الفكر والسلوك في الحياة. فالفلسفة من حيث مادتها هي « محاولة الإحاطة أي الجمع بين التفاصيل التي تتصل بالعالم والحياة في كل واحد. وهذا الكل إما أن يكون وحدة وإما أن ينزل بالتفاصيل الكثيرة إلي عدد صغير من المبادئ النهائية، كما هو الحال في

---

(١) بوشنسكي ، الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ص٢٠٠ .

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص٦٩. عن كتاب :

The Philosophy of John Dewey, edited by Schilpp, A. N. Y., 1939, p. 477 .

المذاهب الثنائية وأما من حيث موقف الفيلسوف وموقف من يتقبلون استنباطاته فثم محاولة للتوصل إلي نظرة موحدة كاملة متسقة عن الخبرة ما استطعنا إلي ذلك سبيلاً . وهذه الناحية يعبر عنها بكلمة « الفلسفة » أي حب الحكمة (١) .

ولقد بدأ ديوي نزعته الفلسفية تأثراً بهيجل – كما ذكرت – ثم ما لبث أن تحول تحولاً جذرياً نحو وجهة النظر البرجماتية للعالم بعد أن قرأ أعمال وليم جيمس ، ونظراً لصداقته بجورج هربرت ميد فقد شاركه الكثير من أفكاره النظرية حول الفرد والسلوك الاجتماعي وبخاصة تلك التي تتصل باكتساب الفكر وتطور العقل في المجتمع الإنساني (٢) .

وأخذ ديوي يهتم بطرح تساؤلات تدور حول مدي صدق المشكلات التي تناقشها الفلسفة في محاولة منه لربط الفلسفة بالواقع، فلا شيء يحقق «عبودية للإنسان » مثل خضوعه للأفكار المطلقة البشرية خضوعاً تاماً. فالفلسفة جزء لا يتجزأ من البيئة الاجتماعية ومن ثم ينبغي أن تخضع الفلسفة لمبدأ النسبية وتنبذ المطلق ، حينئذ فقط يمكننا أن نقول بأنه قد أمكن إعادة صياغة الدور الذي تقوم به الفلسفة بإزاء مشكلات الحياة اليومية الجارية، وقد أشار إليها من قبل وليم جيمس ، إلا أن ديوي قام بتطوير القضية وطبقها بصفة خاصة على المنطق والأخلاق (٣) . وسوف أشير إلي نقطتين هامتين لبيان عقيدة ديوي الفلسفية وهمـا :

أ- نظرية ديوي في البحث .

ب- فلسفة الخبرة .

أ- نظرية ديوى فى البحث

شغلت ديوي منذ البدايات الأولي لدخوله عالم الفكر دراسة الظروف المحيطة بالتفكير والعمليات الذهنية المتضمنة في النشاط المنطقي، والشروط اللازم توافرها لنجاح عمليات الاستدلال، فتوصل من دراساته إلى أن الأفكار والتصورات ، والنظريات ، ليست سوى « وسائل » أو « أدوات » تنحصر كل قيمتها، بل كل

(١) نفس المرجع السابق ، ص ص٧٠ –٧١ .

(٢) د. محمد عاطف غيث وآخرون ، مجالات علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨١، ص٨٩ .

(٣) نفس المرجع ، ص ص٨٩ – ٩٠ .

وظيفتها في قيادتنا نحو وقائع وخبرات مستقبلة مما أدي به إلي إصدار دراسته عن « المنطق » : نظرية البحث » Logic : The Theory (١٩٣٨) of inquiry » وتعتبر هذه الدراسات من أكثر الصيغ التي كتبت في مجال علم المناهج، وهو في نفس الوقت استمرار لاتجاه بدأ مبكراً في أعمال ديوي مثل « مقالات في المنطق التجريبي » Essays in Experimental Logic و « كيف نفكر » How we think مما يدل على أن مقال بيرس « تثبيت الاعتقاد » قد ترك تأثيره العميق على فكر ديوي منذ بداياته الأولي [1] .

ويقصد ديوي بالبحث مجموعة العمليات التي يمكن أن نتخلص عن طريقها من المواقف الإشكالية أو تساعد على حلها. ولا شك أن مفهوم «الموقف» Situation يعد أكثر جوهرية منطقياً من كل ما عداه؛ لأن البحث لا يتعين ولا يتحدد إلا بمقتضاه، إلا أن البحث أكثر من الناحية العملية من المواقف لأن المواقف لا تعرف ولا تواجه إلا من خلال البحث، ويشرع ديوي معني الموقف بقوله :

« إننا لا نعني بلفظ الموقف أي موضوع فردي ، أو أية سلسلة من الموضوعات والأحداث، وذلك لأننا لا نحصل مطلقاً أية خبرة، ولا نكون مطلقاً أية أحكام عن موضوعات وأحداث منفصلة، بل مرتبطة دائماً بكل ما سيأتي »[2] .

وليس في الخبرة الفعلية أو الواقعية مطلقاً أي موضوع أو حدث فردي من هذا القبيل، بل إن أي موضوع أو حدث إنما هو دائماً جزء خاص أو مرحلة معينة أو مظهر محدد في عالم يحيط بنا مختبر من قبل، أعني أنه «موقف». مما يعني أن الموضوعات في رأي ديوي أجزاء داخلة في سياق Context أو هي مظاهر لذلك العالم المختبر الذي يحيط بنا من كل صوب وحدب. ولا تبدأ عملية البحث المنطقي، اللهم إلا حين يجد الإنسان نفسه بإزاء مواقف غير محددة ، متصف في الوقت نفسه بأنها من بحثه يبعث عن الشك؛ وتبعاً لذلك فإن البحث عملية منطقية يراد من ورائها إحالة مواقف غير محددة وباعثة على الشك إلي مواقف محددة وباعثة على اليقين .

---

(١) انظر : * د. زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص٦٨ .

** Morris, Charles, op. Cit., p. 52

(٢) جون ديوي، البحث عن اليقين، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، ١٩٦٠، ص٢٥٦ .

إذاً فليس هناك من هدف للبحث أو بعبارة أدق لنظرية البحث سوي الوصول إلي مرحلة الاعتقاد Belief أو بعبارة بيرس « تثبيت الاعتقاد » ... The Fixation of Belief ، في حين أن النتيجة المترتبة على البحث ليست سوي ما اصطلحنا على تسميته من قبل باسم « المعرفة » Knowledge .

وخلاصة ذلك البحث عند ديوي – وليس عند سواه – هو أن « البحث المنطقي يمثل عملية تحويل موجهة منضبطة، نستطيع عن طريقها أن نحيل موقفاً غير محدد إلي موقف هو من التحديد في مقوماته وعلاقاته بحيث أنه ليملك إحالة عناصر الموقف الأصلي إلي كل موحد ... » [١] .

ولا تنفصل نظرية البحث عند ديوي عن مفهوم الصدق لديه، فإن المحور الرئيس لشتي المذاهب الفلسفية المنطقية هو التماس الشروط التي تجعل قضية ما صادقة، حتي لقد كانت تلك المذاهب المنطقية الأولي تعرف القضية في المنطق بأنها : ما يجوز وصفه بالصدق أو بالكذب، وأما العبارات التي لا يجوز وصفها بإحدي هاتين الصفقين – كالأمر والرجاء – فليست قضايا، ولا يكون للمنطق شأن بها، على أن « الصدق » المنشود لم يكن من شروطه التطبيق العملي للعبارة حتي نصفها بالصدق. ولقد كان من الجائز أن يتصور الإنسان في مجال فكرة البحث قضية ما فيقبلها المنطق مادامت صالحة أي مادامت قابلة لوصفها بالصدق أو بالكذب [٢] .

أما الصدق عند ديوي فلقد أخذ شكلاً جديداً مغايراً للشكل السابق ، ولكي نفهم وجهة نظر ديوي ، ينبغي أن نعود إلي المنطق التحليلي، ذلك المنطق الذي يلغي بجرأة – يحسد عليها – موضوع الأحكام التقديرية، لأنها لا تقرر واقعاً ولا يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب. خذ مثلاً القضايا الآتية :

هذه الصورة جميلة، أو ، أري أن استثمار المال في الأسهم الصناعية أحسن من استثمارها في شراء أرض زراعية، أو ، الأوفق أن يستيقظ المرء مبكراً. هذه الأمثلة وغيرها كثير لا تعد عند كثير من المناطقة قضايا صادقة ولا كاذبة، لذلك فهي قضايا غير علمية [٣] .

---

(١) د. زكريا ، المرجع السابق ، ص ص٦٦ – ٦٧ .
وانظر أيضاً : Morris, pp. 65 - 74

(٢) جون ديوي، المنطق : نظرية البحث، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩ ، ص١٣ (من المقدمة) .

(٣) د. أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص١١٦ .

إن كل الأشكال المنطقية بخواصها المميزة تقوم داخل عملية البحث، وتُعني بضبط البحث حتي يمكن استنتاج قضايا مؤكدة مبرهن عليها. ويضمن هذا التصور أبعاد أكثر مما تكشف عنه معظم الأشكال المنطقية خاصة عندما نفكر في عمليات البحث المستخدمة، كما تعني في ذات الوقت أن هذه الأشكال تنشأ في عمليات البحث ذاتها [1] .

وهكذا فإن المبادئ المنطقية تعتبر مبادئ قبلية Apriori تفيد البحث المستقبلي، من الوجهة العملية، وفي نفس الوقت تعتبر هي المصادرات Postulates والشروط التي يجب توافرها لعملية البحث. وبهذه الطريقة وجد ديوي مكاناً للمبادئ المنطقية الصورية في نظريته العامة للبحث، وبنفس الطريقة كان ديوي قادراً على استيعاب وتعديل القضايا التحليلية غير الوجودية للرياضيات[2] .

وتشمل نظرية البحث عند ديوي على أربع مراحل رئيسة هي : ١) شكل المشكلة، ٢) صياغة الفروض لحل المشكلة، ٣) استدلال النتائج من الفروض، ٤) اختبار صحة الفروض عن طريق اختبار النتائج التي يستدل عليها. وقد ساعدت هذه الخطوات الأربع على تحويل القضايا الوجودية المركبة إلي قضايا أخري يمكن اختبارها تجريبياً بسهولة ، مما يدل على أن منطق ديوي أو نظريته في البحث هو منطق متطور بالنسبة للنظريات المنطقية الأخري السابقة عليه .

وخلاصة القول ، أنه على الرغم من أن ديوي عالج مشكلة الصدق إلا أنه ربطها بالفعل الأخلاقي، وهو ما يجب أن يكون في بؤرة اهتمامنا ويتركز في الموقف ، وليس عن طريق كثرة البحث عن تعريفات له، لذلك ركز ديوي على علاقة البحث بالموقف الإشكالي المحدد - كما فعل كل من جيمس وميد - وقد لاحظنا من قبل أن تأكيد ديوي على الأفكار كان يهدف إلي اعتبار هذه الأفكار بمثابة ، خطط للفعل ، ، لذلك أيضاً فإذا كان الفعل قد تم تأديته على الوجه الأكمل ، والمشكلات قد تم حلها بالطريقة المناسبة فإنه يقال أن الفكرة أو الفرض قد تم التحقق منه، وأنه صادق True . وبهذا المعني يكون الصدق قد تحدد طبقاً للموقف .

---

(1) Dewey, John, logic : the theory of Inquiry, pp. 3 - 4 in : Morris, Op. Cit., p. 57 .

(2) Ibid., pp. 14 - 16 .

ب- فلسفة الخبرة :

نشر جون ديوي عام ١٩٣٠ في مجلة « فورم » Forum الأمريكية مقالاً بعنوان : « عقيدتي الفلسفية » What I Believe على غرار مقاله السابق «عقيدتي التربوية » ، واعتبرها ديوي والقراء من بعده سواء كانوا فلاسفة أو نقاداً دستور ديوي الفلسفي، والأساس الذي تقوم عليه. يتكون هذا الدستور من عدة مبادئ هي الإيمان في الخبرة لا في سلطة فوقها أو وراءها؛ وأن رقي العلم والصناعة نشأ اعتماداً على فلسفة الخبرة؛ وأن الفرد والجماعة هما المحور الذي تدور عليه الخبرة؛ وأن ما تم من رقي في العلم والصناعة على أساس الخبرة يجب أن يتم في الدين والأخلاق والسياسة كذلك، مما جعل مهمة الفلسفة – أولاً وأخيراً – اخضاع مجالات الفكر الإنساني لمناهج البحث العلمية (١) .

ولقد اهتم ديوي بتطبيق فلسفة الخبرة على فلسفة السياسة فالفيلسوف ابن عصره، ومرآة مجتمعه، وضمير أمته؛ فالولايات المتحدة الأمريكية منذ نشأتها وحتي الآن دولة تدعي النظام الرأسمالي وتأخذ بالديموقراطية وكان العالم بعد الثورة البلشفية في روسيا عام ١٩١٧ يأخذ بالنظام الاشتراكي / الشيوعي ، فتساءل ديوي إذا كان الفرد هو المحور الذي تدور عليه الحياة الاجتماعية، فهل يأخذ بالنظام الرأسمالي الديموقراطي الفردي الحر أم بالنظام الاشتراكي الديكتاتوري الشيوعي ؟ وانبري ديوي للدفاع عن الديموقراطية التي خشي عليها من الزوال، وهو نصير النزعة الفردية الحرة (٢) .

كتب ديوي بحثاً يصل فيه بين الفلسفة والحضارة Philosophy and Civilisation وقدمه في مؤتمر الفلسفة الدولي الثالث سنة ١٩٢٧، وطبع في كتاب مع مقالات أخري سنة ١٩٣١ بنفس عنوان « الفلسفة والحضارة »، يقول في هذا البحث :

« إن الفلسفة كالسياسة والأدب والفنون الجميلة هي نفسها ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية. وعلاقتها بالتاريخ الاجتماعي وبالحضارة علاقة ذاتية ملازمة. وليست فلسفة الفيلسوف إلا مرآة لمشكلات زمانه، وكذلك اليوم فهي أثر للصراع بين النظم الثقافية القائمة. إنها صراع بين القديم والجديد. وليس ظهور

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، ص ص٧١ – ٧٢ .

(٢) نفس المرجع، ص٧٣ .

الفلاسفة بمذاهب جديدة مثل بيكون وديكارت وكنط إلا دليلاً على التوفيق بين الموروث من التقاليد وبين النزعات العلمية الجديدة مما لا يتفق مع جملة التقاليد الموروثة . والفلاسفة جزء من التاريخ، واقعون في شراكه، وقد يكونون صانعين إلي حد ما للمستقبل، ولكنهم في الوقت نفسه من افراز الماضي ، [١] .

وطالما أن الفلسفة ذات صلة وثيقة بتاريخ الثقافة فهي تدل دلالة قاطعة على تغيير في مسار الحضارة ، فهي تساعد علي ظهور الاختراعات الحديثة في مجال الصناعة، وفي الكشوف الجديدة على الأرض، وفي الفتوحات الجديدة في مجال العلوم المختلفة، مما يجعل الفلسفة دلالة على تغيير مسار الحضارة حتي هي نفسها يقع عليها التغيير بل أنها لب القيم وصميمها. فقد انتهي ديوي وهو في الثمانين من عمره أو تجاوزها بقليل ، كما انتهي أفلاطون من قبل عندما بدأ يبحث في الفلسفة فانتهي في أخريات حياته إلي البحث في القيم وعلى رأس القيم الخير [٢] .

ولقد اعتقد ديوي أنه يتعين على الفلاسفة عدم البحث عن سلطة تأتيهم من قوي غيبية عليا، بل لابد لهم أن يعتمدون على سلطة الحياة نفسها وما يكسبه الإنسان فيها من خبرة؛ لأن مظاهر الحياة المعاصرة تغيرت في كل شيء عن مظاهر الحياة القديمة، واتسعت الهوة بين العلوم الوضعية والعلوم اللاهوتية ، واختلفت نظرة الفلاسفة المعاصرين عن الفلاسفة القدماء الذين كانوا يبحثون عن محبة الحكمة والحقيقة العليا، فأصبح المعاصرون يبحثون عن تطبيق الحكمة بل تطبيق كل ما نعرفه على أمور الحياة كافة، فالفلسفات الحديثة تنكر إمكان معرفة العقل للأمور السياسية والأخلاقية وعلى الجملة الإنسانيات، وتنادي بأن الأمور العملية للناس مسألة قيم وتقدير ، وأصبح على الفلسفات الحديثة إلغاء الثنائية التي طالما أشعل الفلاسفة أوار نارها .

إذاً فللفلسفة مهمتان، الأولي تطهيرية بمعني أن نطهر الفلسفة من الموروثات القديمة مثل المناداة بالثنائية والبحث عن الحقائق العليا، ومحاولة تصيد الحقيقة الثابتة . والثانية نقدية بمعني نقد منظم وشامل للمناهج السائدة في العلوم الاجتماعية، وعلى الفلسفة أن تبحث لها عن مناهج مثلما فعل العلم، لقد كانت

---

(١) المرجع نفسه، ص ص٧٣ – ٧٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٧٥ .

العلوم الطبيعية تعاني منذ ثلاثة قرون من عدم اتفاق العلماء والفلاسفة على مناهج جديدة تساعد على الأخذ بنظريات وفروض جديدة ، ولن يتم هذا بجهود فردية بل يجب أن يتعاون جميع المشتغلين بالفلسفة في أنحاء العالم لإتمام هذه المهمة. كما يجب علينا ألا نهمل البعد الاجتماعي في العملية المعرفية لأن المعرفة ذاتها هي صورة من النشاط الاجتماعي في مجالات العمل المختلفة مثل الزراعة والصناعة والنقل وغيرها، وفي نفس الوقت علينا استبعاد فكرتي « العقل » و « الذات الفردية » من مجال الفلسفة لأنها أفكار قديمة اتصلت بتراث فلسفي قديم... كان يري أن العقل يتكون من مقولات أولية سابقة على التجربة، وفيلسوف الخبرة – ديوي – يري أن العقل ذاته هو أداة من أدوات الخبرة [١] .

ويميز تصور الخبرة باعتباره نوع خاص من التصورات المحتوي الذاتي للفلسفة الغربية في مرحلة ما بعد العصور الوسطي ، فهو تصور يقف بالمرصاد لأصحاب نظرية التطور البيولوجية لأن هذه النظرية تصبح بلا معني إذا لم يجد الإنسان العالم الذي يتضمن الكائنات الحية التي تنقسم عند تفاعلها ، وعلى هذا قد يقبل مصطلح الخبرة قبولاً ظاهرياً ، فالخبرة تدل على نوع خاص من التفاعل أكثر من دلالتها على نوع خاص مما تحتويه هذه الخبرة ، فهي تصبح حدثاً داخل الكون [٢] .

ويعبر فيلسوف الخبرة عن موقفه منها بقوله الذي صاغه في كتابه «الخبرة والطبيعة» حيث قال :

« إن الخبرة هي شيء ما بالإضافة إلي أنها موجودة في الطبيعة، وما لم نمر به فهو ليس بخبرة ، أما الطبيعة فهي الحجارة والنبات والحيوانات والأمراض والصحة ودرجة الحرارة والكهرباء وغيرها... فالأشياء التي تتفاعل معاً بطرق معينة هي ما نسميه بالخبرة ، أي أنها ما نمر به وخبرناه في الحياة » [٣] .

إن مفهوم الخبرة بهذا المعني يتساوي مع العبارة القائلة بأن « الأشياء التي تفاعل معاً بطرق معينة » ، ولم يحدد لنا ديوي طرق هذا التفاعل ، أي كيفية حدوثه ، ولكنه اكتفي بأن يقول « إن الخبرة تحدث فقط في حالات تعتبر على درجة عالية من التخصص، مثل تلك التي توجد في الكائنات العضوية الراقية

(١) المرجع نفسه، ص ص٧٩ – ٨٠ .

(2) Morris, Charles, op. Cit., p. 114 .

(3) Ibid., p. 115 .

والتي تتطلب بدورها بيئة متخصصة ولا يوجد لدينا دليل على أن الخبرة تقع في كل مكان وكل زمان ، [١] .

ويقال الأمر هنا بمعنيين : الأول ، إن الخبرة ليست شيئاً ذهنياً يختلف في نوعه عن بقية أجزاء الكون. والثاني، الخبرة ليست شيئاً خاصاً أو شخصياً موروثاً طالما أنها تقوم على التفاعل والتفاعل يتطلب أعضاء آخرين في المجتمع ، وعليه ترد الخبرة إلي المجتمع .

وتتفاعل الأحداث في عالم الخبرة على ثلاثة مستويات متعاقبة تبدأ بالمادة Matter وتقوم الفيزياء بوصفها ، وتتم تفاعلاتها ميكانيكياً (آلياً) ورياضياً . ثم بالحياة حيث تتفاعل المادة العضوية مع الأشياء الخارجية من خلال أعضاء الحواس الخمس المعروفة، فضلاً عن الجهاز العصبي وانعكاساته، ثم العقل Mind حيث الأنشطة المترابطة والاتصالات والمشاركة وامتلاك ناصية المعاني واستجاباتها بما فيها من ذاكرة وخيال، هذا هو التفاعل بين الكائن البشري وبيئته . بينما تمثل الروح الأنشطة العضوية المنظمة داخل الوحدة الكلية [٢] .

وتتميز الخبرة الإنسانية بميزتين أساسيتين هما [٣] :

أ- الاستمتاع المباشر بمباهج الحياة مثل الاحتفالات المختلفة، وإقامة الزينات والرقص والغناء وغيرها من مظاهر الفنون الجميلة Fine Arts التي يتم فيها التقدير الجمالي والثقافي .

ب- الأعمال النافعة Useful lobor التي تؤدي إلي اصطناع الفنون العملية، والمعرفة العلمية ، فلا يوجد أشياء واقعية تقع خارج الخبرة الإنسانية .

وأخيراً، تقال الخبرة على الأمور الإنسانية لأنها تتحقق نتيجة المعاناة، مثل الطفل الصغير الذي يلمس النار بإصبعه، فليس حرق النار لإصبع الطفل كافياً في حصول الخبرة، بل لابد أن يتألم ، ثم يدرك أن النار محرقة، ثم يتعلم تجنبها تجنباً للاحراق والألم، أي أن الخبرة التي يمر بها الإنسان لابد وأن يستفيد فيها حتي يحقق معني الخبرة من أنها تأثير وتأثر، وإدراك للعلاقات بين الأشياء ، فضلاً عن أنها تقوم على الاستمرار والتفاعل الذي أشرت إليه [٤] .

---

(1) Ibid. p. 149 .

(2) Wright, W., op. Cit., p. 555.

(3) Ibid., p. 554 .

(٤) د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص ص٥١ - ٥٣ .

فالخبرة قوة محركة في سلوك الإنسان، وتعتمد قيمتها على أساس الهدف الذي تتجه نحوه وتعمل للوصول إليه .

٥- الدين والأخلاق في فلسفة ديوي

يصف بعض النقاد جون ديوي بأنه فيلسوف طبيعي أي أنه يدين بالمذهب الطبيعي Naturalism ، بينما يذهب جمال الدين الأفغاني إلي نعته بالدهري، والدهريون هم الذين يقولون نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، ويردون الأشياء إلي الطبيعة وحدها؛ ويزعمون أن العالم أوجد نفسه بنفسه دون حاجة إلي علة خارجة عنه. ويطبق هذا المذهب في نواح منها الأخلاق وعلم الجمال، ففي الأخلاق يفسر الحياة الأخلاقية بأنها امتداد للحياة البيولوجية، والمثل الأعلى لديهم ما هو إلا تعبير عن الغرائز. وفي علم الجمال يحرص الطبيعيون على إظهار الطبيعة كما هي دون تفرقة بين جميل وقبيح، فلا يكمل نقصها ولا تضاف إلي صورة مثالية أو خيالية [١] .

مما عرضه للهجوم والنقد الشديد خاصة من جانب رجال الدين والمتدينين في العالم .

ويبدأ جون ديوي حديثه عن الدين بالتفرقة بين الدين والتدين Religion and the religious ، فالدين قوة عليا غير منظورة، من قبل الغيب، ولا سبيل لنا إلي معرفته، أما التدين فهم الناس الذين لهم تجارب دينية تأتيهم عن طريق أداء شعائر وطقوس؛ لذلك فمن الصعوبة بمكان أن نقول هناك دين بل هناك أديان كثيرة، كل فرد له دين يختلف عن الآخر بحسب اختلاف تجاربهم الدينية .

والإنسان يولد اجتماعياً قبل أن يولد متديناً، ينشأ في جماعة لها نظم وتقاليد وأعراف ثم يعرف طريقه إلي الكنيسة، ولا داعي لأن أشير إلي أن ديوي يتحدث هنا عن الدين النصراني، لا عن الأديان بصفة عامة، فالنصرانية تقوم على دعائم ثلاث هي : الإيمان والطقوس والكنيسة، أما الإسلام فيقوم على دعامتين فقط هما الإيمان والطقوس، أو الاعتقادات والعبادات، ويقوم على مقولة واحدة جاءت على لسان سيد الخلق أجمعين محمد صلي الله عليه وسلم في حديثه « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » [٢] ، فالفطرة هي الأساس وليس المجتمع.

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص١٧٧ .

(٢) رواه البخاري، بينما رواه مسلم من حديث أبو هريرة بلفظ « كل إنسان تلده أمه على الفطرة وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ... » .

لقد كان ديوي يري أن الأديان الموجودة مثقلة بميراث من الطقوس والعقائد وبخاصة الغيبية، إلا أن تقدم العلوم ساعد على التحرر من العقائد القديمة، وإن كان الإسلام قد سبق هذه العلوم بالمناداة لتحرير الإنسان من ربقة الماضي وأعطانا من الأمثلة الكثير في قوله إنما وجدنا عليه أباءنا ، فلقد ورثوا الكفر وأرادوا أن يسيروا به إلي نهاية حياتهم .

كما يري ديوي أن لفظ الجلالة ، الله ، إما أنه يعني موجوداً خاصاً، وإما أنه يدل على وحدة جميع الغايات المثالية التي تثير فينا الرغبة والعمل، على حد تعبير ديوي نفسه – فالله تعالي يمثل توحيد القيم المثالية، أما الإله المنفصل عن العالم المتعال عليه الترنسندنتالي، بلغة كنط، فهو مرفوض لديه، أما فكرة الإله الذي يعتبر المثل الأعلى الذاتي للخبرة الإنسانية والمستمد منها فهو وحده الإله المقبول لديه. وفي النهاية توصل ديوي إلي فكرة الدين الطبيعي، دين الإنسانية الذي نادي به فلاسفة سابقين على ديوي مثل أوجست كونت [١] .

يقول جون ديوي في كتابه ، الإيمان المشترك ، :

، نحن الذين نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلي الماضي السحيق، وهي إنسانية قد تفاعلت مع الطبيعة. إن الأمور العزيزة علينا في الحضارة ليست من صنع أيدينا، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة للإنسانية المتصلة، والتي نكون حلقة من حلقاتها. ومهمتنا هي مسؤولية حفظ تراث القيم الذي تلقيناه، ونقله وتعديله ونشره، حتي يتسني لخلفنا أن يتسلمه أصلب عوداً وأكثر أمناً وأيسر تناولاً وأعظم انتشاراً مما تلقيناه. وفي هذا تقوم جميع العناصر لإيمان ديني لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس. وقد كان مثل هذا الإيمان في صميم القلوب الإيمان المشترك لبني الإنسان . ويبقي اليوم أن ينتقل هذا الإيمان المشترك من السر إلي العلن ويتخذ سبيله إلي التحقيق ، [٢] .

وتعد الحاجات العاطفية من الحاجات الخاصة جداً والمتنوعة بدرجة كبيرة،

---

(١) انظر :

* Fuller, op. cit., pp. 547 - 548 .

* Wright, W., pp. 546 - 547 .

*** د. أحمد فؤاد الأهواني ، جون ديوي ، ص١٤٠ .

(٢) جون ديوي، الإيمان المشترك ، ص٥٧ .

بل ومتعارضة في أحيان كثيرة، وكذلك الخبرات الدينية الشخصية التي أشرت إليها منذ قليل تعد من الخبرات التي تتصف بكثرة تنوعها واختلافها ، وأفكار هذه الخبرات الدينية تأتينا بطريقة خاطفة، ويمكن أن يشترك فيها عدد كبير من الناس. ولقد أشارت التصورات اللاهوتية عن الله تعالي إلي ذلك كثيراً جداً . فالمعتقدات الدينية، لأنها خاصة، فهي لا تنتقل إلي الآخرين، ولا يشارك فيها المجتمع ككل، وبالتالي فإنه لا ينطبق عليها صفة « الصدق » ، ولكن ما ينطبق عليه صفة الصدق حقيقة وبدقة كبيرة هو «الصدق الاجتماعي » الذي ينشأ من تعاون الأفراد تعاوناً وثيقاً فيتناولوه كأداة As an instrument تعمل على الرقي بالجنس البشري ككل. أما الخبرات التي لا نتشارك فيها ولا نستطيع المشاركة فيها فإنها لا يمكننا أن نرتفع بها نحو ما يسمي بـ « الصدق العالمي » Universal Validity [١] .

يتضح لنا مما سبق أن جون ديوي فيلسوف طبيعي يقر التوصل إلي ديانات إنسانية طبيعية بعيداً عن الديانات السماوية التي أرسلها الله تعالي على ألسنة رسله وأنبيائه المرسلين حتي يتسق مذهبه الفلسفي في إطار ما يؤمن به أو يعتقد فيه .

كذلك اهتم ديوي بالبحث في مجال الأخلاق التي تسمي بالأخلاق الأداتية Instrumentalist Ethics ، ويدور البحث فيما إذا كانت معرفة القيم ممكنة أم لا، كما فعل سقراط من قبل، وربما نصل بالبحث إلي أنه لا يوجد فيلسوف قام بتحليل هذه المشكلة بطريقة دقيقة، أو بطريقة جادة. فلا يوجد مثل هذه المعرفة... معرفة غاية القيم أو ما نسميها بالقيم الجوهرية intrinsic values ، كما حاول ذلك ديوي أن يفعل، فالأحكام الخاصة بالقيم ممكنة على أساس العقل فقط، فلا يوجد غايات دون وجود وسائل ، ولا يوجد غايات لا تخضع للتقويم، وعندما يتم ذلك فإن ديوي يصر على أن سلسلة المعرفة الإنسانية لها علاقة وثيقة بالحياة الأخلاقية [٢] . ولقد وجد ديوي أمامه مدرستان للإصلاح الاجتماعي إحداهما تري أن الأخلاق تنبع من الباطن، فإذا شئنا تغيير النظم الإنسانية البالية والبحث عن الأفضل فعلينا بتطهير النفس وتصفية القلب. والثانية تري أن الإنسان ثمرة

(1) Fuller, op. Cit., p. 547 .
(2) Ibid., pp. 547 - 548 .

البيئة، وبالتالي فإن تغيير النظم يؤدي نتيجة لهذا إلي تغيير الطبيعة الإنسانية. فوقف ديوي بينهما ليقول بأن السلوك الإنساني هو تفاعل بين الإنسان والبيئة، بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، فهناك قوي داخل الإنسان وقوي خارجة عنه، والخير هو في التلاؤم البصير بين الاثنين عن طريق الروية deliberation التي تساعد في توجيه السلوك، وهي نظر في الحاضر للبحث في أحسن الطرق التي يسلكها المرء، وهذا النظر في الحاضر يؤدي بلا ريب إلي نتائج في المستقبل. وبهذا ارتدت نظرية ديوي الأخلاقية إلى الاختيار بين المواقف العملية المعددة[١].

كما نظر ديوي في أفكار المدرسة النفعية Utilitarian school للأخلاق التي تربط بين الأخلاق ونتائج الأفعال، إلا أنه اعتقد بأن المعيار الأخلاقي لا يمكن النظر إليه على ضوء المشاعر التي تصاحب اللذة ، لذلك فقد رفض مذهب اللذة hedonism ، واهتم بالدوافع والشخصية والذات التي تعمل متكاملة من أجل تحقيق سلوك إنساني صحيح، وبالتالي أيضاً فقد رفض ديوي أية قوائم تتضمن الفضائل لأنها ستتأثر بالعادات والتقاليد وهما من ألد أعداء التقدم ، وذكر أن الأخلاق التي يقصدها يجب أن تنبع من داخل اهتمام الإنسان وتتميز بالتواصل وعدم التحيز وبالبقاء والثبات [٢] .

ولقد ضم كتاب المنطق : نظرية البحث نظرية التقويم أو نظرية القيمة theory of Valuation التي ذكرها ديوي في فلسفته، ولم يضع ديوي نظريته الأكسيولوجية (القيمة) في نسق يضمه عمل ضخم مثلما فعل في كتابه «المنطق» إلا أن دراسته في «القيمة» تعطينا على الأقل النقاط الجوهرية لموقفه من القيمة. ويوظف في هذه الدراسة مصطلحات مهمة مثل : شيء جدير ب ... ، Prizing وتحديد القيمة لـ... Appraising ولبيان الفرق بينهما يقول :

« عندما يركز المرء إنتباهه عن طريق استخدام الفعل من أجل تقويم شيء ما، فإننا نجد أن الكلام الشائع يمنع استخدام هذا المصطلح استخداماً مزدوجاً، وإذا نظرنا أيضاً نظرة سريعة في القاموس فسنجد أننا نستخدم كلمات التقويم والقيمة

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني، المصدر السابق، ص ص١٣٢ - ١٣٣ .

(2) Wright, op. cit., p. 547 .

استخداماً حرفياً لكي نحدد قيمة « شيء ما » وشيء جدير ... بمعني أنه شيء ثمين « وتحديد القيمة بمعني وضع قيمة للشيء أو تحديد قيمتها » [1] .

وإذا كانت الظاهرة التجريبية الأساسية للقيمة الموضوعة على أساس علاقتها بالسلوك كشئ جدير ... أو كشيء يمكن الاستمتاع به فسيبدو أنه من الطبيعي تعريف القيمة بأوسع معني لها، بأنها أي شيء يمكن أن يكون جديراً بـ... أو ممتع ...» ولقد اتجه وليم جيمس نفس الاتجاه فكتب في مقاله «الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقية » : « إن ماهية الخير هي - ببساطة - ماهية لإشباع حاجة ما » بينما يفضل ديوي استخدام تعبير « القيمة » وتطبيقها على تلك الحالات التي يكون فيها الشيء مستحقاً للتقدير بعد تبريره لهذا الاستحقاق [2] .

ويعرف ديوي « القيمة » بأنها « المباهج التي تنتج عن الفعل الواعي » .

وأخيراً يري ديوي أنه ليس هناك ثمة خير مطلق ، ولا شر مطلق ، بل هناك مواقف تتميز بالخيرية أو لا تتميز بها، وهي مواقف لا تشبه مواقف أخري ، فالخير فريد في الطريقة نفسها التي يعرض بها، لأنه العزم على حل موقف متميز معقد تتناقض فيه العادات والدوافع ، تناقضاً لا يتكرر أبداً بشكل واحد وإنما يمكن أن يتكرر الخير نفسه مرتين بالعادة الجامدة التي تبلغ حد الثبات. وفي مثل هذا الروتين الجامد لا يوجد شعور البتة لا يوصف بالخير ولا بالشر » [3] .

إن الأخلاق - كما رأينا - هي مواقف تتحقق من خلال الأعمال، وطالما أن أعمال الإنسان غير منعزلة عن مجتمعه، إذاً فالأخلاق يمكن ردها إلي المجتمع مثل طلب المال والاستحواذ على القوة الاقتصادية نجد وراءهما نظام اجتماعي وعرف وعادات وتقاليد قد توافق وقد تشجب، وطالما أن الأخلاق ظاهرة اجتماعية ، يقوم المجتمع بإرساء دعائمها ومساندتها أو محاربتها إذا أخلت بالروتين الاجتماعي الموضوع فهي تنظر فيما هو كائن لا فيما ينبغي أن يكون ، وطالما أن الأخلاق ظاهرة اجتماعية فإنها تعود إلي التربية، لذلك قال ديوي « إذا كانت موازين الأخلاق منحطة ، فذلك ناشيء من نقص التربية التي يتلقاها الفرد في تفاعله مع بيئته الاجتماعية » [4] .

---

(1) Morris, op. cit., p. 83.

(2) Ibid., p. 85.

(3) Dewey, John, Human Nature and Conduct, p. 211.

في كتاب د. أحمد الأهواني، ص١٣٤ .

(٤) نفس المرجع، ص١٣٦ ، عن: Human Nature, p. 319.

بالإضافة إلي نظرية سياسية تقوم على أساس إصلاح ديموقراطية المجتمع الأمريكي حتي لا تنهار مثلما ستنهار وقد انهارت بالفعل بعد سنوات ديكتاتورية الشيوعية وسائر النظريات الشمولية في العالم .

٦- ديوى الموسوعى

لقد أراد جون ديوي أن يكون فيلسوفاً موسوعياً مثلما كان فردريك هيجل الفيلسوف الألماني الذي تأثر به ديوي وظل متأثراً به إلي آخر العمر، حتي وإن رفض بعض أفكاره أو عدل من بعضها الآخر، لذلك تناول في فلسفته جميع العناصر الفلسفية لفيلسوف يطلق عليه أنه موسوعي Encyclopedia بادئاً بمعالجة موضوع التربية التي اعتبرها أساس إقامة مجتمع جديد في بلاد جديدة لابد لها من مثل أعلى حتي يكون هذا المجتمع ديموقراطياً إلي أبعد الحدود ، ولم ينس في غمرة حديثه عن التربية أهمية إقامة المدرسة التجريبية المعلمية الحديثة لأنها المكان الأول والأساسي الذي ينشأ فيه الفرد... اللبنة الأولي في المجتمع .

كذلك أراد أن يكون له نسق فلسفي فكتب دستوراً فلسفياً أعطاه عنواناً محدداً هو ، عقيدتي الفلسفية ، شرح فيه عقيدته الفلسفية علاقة الفلسفة بالحضارة ومهمة الفلسفة ووظيفتها .

كما حاول أن يكون له منهجاً واضحاً متميزاً عن البرجماتية التي نقدها فكان له المنهج الأداتي منهجاً في التفكير استعاض به عن المناهج الأخري السابقة عليه خاصة مناهج بقية البرجماتيين في عصره وعلى وجه أخص تشارلز بيرس ووليم جيمس. فكانت الأداتية منهجاً يلائم التفكير في القرن العشرين حيث اشترط على منهجه أن يبدأ بفهم طبيعة التفكير ، فكان لابد أن يجنح نحو علم النفس، ولكنه بحثه من وجهة نظر برجماتي أداتي فرأي أن التصور والحكم والاستدلال والتأمل وجوه لما أسماه البحث والبحث يشغل منزلة متوسطة في الخبرة . فربط بذلك أفكاره بين علمي النفس والاجتماع وترك تأثيره في مجال علم النفس الاجتماعي عند بالدوين Buldwin وكولي وهربرت ميد وغيرهم .

وساهم مساهمة فعالة مهمة في مجال المنطق، فبدأ نقد المنطق الرمزي وحدد موضوع المنطق وهو ميدان علاقة القضايا بعضها ببعضها الآخر، مثل الإثبات والنفي، والدخول تحت قضايا أو عدم دخولها وغيرها من الموضوعات التي لها علاقة وثيقة بمجال علم المنطق إن كان المنطق بالفعل علم وليس بفن،

حول المنطق إلي منطق « مواقف » تزخر بالأشياء والأحداث وتكون سياقاً متصلاً ، وهذا الكل المتصل السياق هو الذي يسميه «الموقف» ونحن حين نفكر، ونحكم على أشياء في هذا الموقف، فإنما يكون ذلك لأجل توجيه السلوك، وبالتالي نتوجه إلي أحكام القيمة، أو الأحكام العملية في نهاية المطاف .

وناقش ديوي الدين والتدين والمشكلة الأخلاقية – كما مر بنا – وعلاقة الأخلاق بالمجتمع أو بالبيئة الاجتماعية، وعلاقة كل ذلك بفلسفة الفن أو التجربة الجمالية التي أرجعها – بدورها – إلي اتصال النفس الإنسانية بالعالم الخارجي ، كما أرجع من قبل التجربة الدينية وفي كليهما يشعر الإنسان بشعور من الأمن والإجلال والاستسلام ، كما يشعر بشعور من الغبطة والمتعة والارتياح إذا مر بتجربة جمالية، إنه النشاط الإنساني الذي يعمل على تنبيه جميع الوظائف الحيوية ويصلها بالماضي وبالبيئة الحاضرة وبما يستقبل من سلوك، وهي نفس النظرية التي تقاسمها مع التربية والتفكير والأخلاق ، فالإنسان كائن حيّ يتفاعل في بيئته الحضارية فيأخذ منها ويعيطها ، مؤثراً فيها ومتأثراً بها. كل ذلك يقوم على أعمدة من معتقدات تطورية بيولوجية لم تفارقه حتي لحظات حياته الأخيرة أو فلنقل عنها نزعة تجريبية، أو أداتية أو برجماتية من نوع خاص .

تعقيب :

لا شك أن جون ديوي هو صاحب فلسفة متعددة الجوانب ، عرض فيها أراؤه القيمة في التربية، ونظرياته العميقة في الديموقراطية ، وتأملاته المختلفة في السياسة، حاول خلالها الربط بين النظر والعمل، وتوثيق الصلة بين العلم والتطبيق، ودراسة الإنسان في الموقف وهي نظرة شملت الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع في آن واحد، حاولت إبراز علاقات التبادل القائمة بين الذوات الإنسانية، وتأكيد التأثير والتأثر وتفاعل الإنسان مع بيئته الخارجية سواء كانت اجتماعية أم طبيعية ، والتأكيد كذلك على مفهوم الخبرة بصورة عملية نشطة تعتمد على استجابات كلية وليست جزئية للجهاز العضوي. واهتم ديوي خلال مسيرته الفلسفية التي امتدت حوالي خمسين عاماً بدراسة تطور المقولات متأثراً بنظرية دارون التطورية، والعناية بالبحث من خلال شروط التزام الفيلسوف بها .

وبناءً على ما سبق نري أن ديوي كان فيلسوفاً طبيعياً واقعياً يهتم بالسياق الاجتماعي بل وذهب إلي اعتبار التربية نفسها عملية اجتماعية، وجعل مصطلح « الديموقراطية » لفظاً مرادفاً للتربية » ؛ لأن كليهما أسلوب من أساليب الحياة

السعيدة، وهما أي التربية والديموقراطية – يمثلان الجانب العملي في فلسفة يطلق عليها اسم « التجريبية الأصيلة » .

وعلى الرغم من ذلك فلقد تعرضت البرجماتية نفسها لنقد جون ديوي، وتعرض ديوي نفسه للنقد من جانب الباحثين، ومن بين هذه الانتقادات ما وجهته إليه .

ولنبدأ بنقد ديوي للبرجماتية ويمكن أيضاً أن نعتبره جزءاً من نقدنا له.

فيري ديوي أن البرجماتية منهج واتجاه منهج ينظر إلي التصورات والنظريات والأفكار على أنها فروض توجهنا نحو إجراء تجارب معينة وملاحظات تجريبية بينما عبر عنها بيرس بأنها « عادة الذهن المكتسبة من المعمل » [1] وتشمل العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية .

ويقول البرجماتيون خاصة بيرس وجيمس أن « المعني » meaning ليس مفهوماً ثابتاً بل يختلف باختلاف مكانه في سلم الموجودات، وقد جعل جيمس صدق الشيء ووجوده من دلائل أثاره، ويقول في ذلك « كي نبلغ الوضوح الكامل في أفكارنا عن شيء، لا نحتاج إلا إلي أن ننظر في الآثار العملية التي يبعثها الشيء».

ومعني ذلك إذا كان معيار الصدق ليس ثابتاً فكيف يمكن أن نتخذه كمعيار نقوّم به نظرتنا إلي الأشياء، إن اختلاف معيار الصدق سيؤدي بنا إلي نزعة شكلية مطلقة تشبه شك بيرون من قبل، ثم كيف يكون المعني أحياناً تعريف للشيء، أو ذو دلالة وجودية أو ذا قيمة واقعة... وبالتالي لا يمكننا تحديد نجاح الفكر الذي ذهب إليه جيمس وبيرس معاً هل هو نجاح قائم في الترابط بين الأشياء، أم هو نجاح قائم في النتائج المادية ؟

وأخيراً...

يمكن إضافة بعض نقاط النقد إلي ديوي كما يأتي :

١- إن ديوي الذي يهاجم المدرسة التقليدية وعملية التلقين كان هو نفسه ثمرة هذا النظام التعليمي الذي يهاجمه .

---

(1) Laboratory Habit of mind .

٢- هناك تجني من ديوي عندما ذكر أن المدرسة التقليدية تقوم على العسف والقهر، بينما تقوم طريقته هو على الديموقراطية ، إن هذه التفرقة في حد ذاتها تفرقة مجحفة فكل نظام له عيوبه سواء الديمقراطي أو الديكتاتوري.

٣- إن نظام المدرسة الحديثة يعتمد في أساسه على التلقين، ثم تطبق المدارس الحديثة خطوات ونظم ديوي الذي يري أنها يجب أن تعتمد على تحصيل الخبرة تحصيلاً مباشراً .

٤- إن مبدأ الاستمرار الذي يقوم على العادة قد يكون سليماً، أما فرض التفسير البيولوجي على العادة فهو تفسير تعسفي من جانب ديوي، ودوجماطيقياً يتنافي أساساً مع الفكر الفلسفي الحر .

٥- إن التنصل من التراث التعليمي والحضاري السابق لا يتفق مع مبدأ الاستمرار والتواصل، وكما يقول الماركسيون إن الجديد ينشأ من القديم والبشرية لا تستطيع أن تقطع صلتها بالماضي والتراث كلية حتي يمكنها أن تقوم على الخبرة والحرية ورفع شعار الديمقراطية فقط يعود إلي إيمان ديوي بنظرية دارون التطورية، ويتنافي شعار الديموقراطية مع مبدأ الموضوعية .

٦- يقول ديوي في كتابه ، الخبرة والتربية ، إن الخبرة ثمرة المعاناة في داخل الفرد، وأن الخبرة ذاتية وطالما أنها ذاتية فلا يجوز نقلها إلي الآخرين مما يجعل كل فرد جزيرة منعزلة له ويتنافي هذا مع التواصل والموضوعية والاستمرار الذي دعا إليه ديوي .

٧- هناك تناقض بين إيمان ديوي بمبدأ الوحدة ورفض النزعة الثنائية وقوله إن الخبرة ذاتية تقوم في مقابل الطبيعة وإن حاول أن ينكر هذا التناقض .

٨- طبق ديوي قانون ، إن المادة لا تفني ولا توجد من العدم ، على مفهوم الخبرة فذكر إن الخبرة خالدة لا تفني، وتظل باقية بآثارها حتي وإن إنتهت بإنتهاء موقفها أو التجربة التي أوجدتها ، وكذلك فعل سنتيانا عندما طبق نفس المبدأ على الماهية .

٩- واجه ديوي نقداً عنيفاً لقوله بنظرية ، الصدق ، Validity خاصة من جانب برتراند رسل بسبب زعم ديوي الذي زعم فيه وجوب التفرقة الدقيقة بين ، معني ، الصدق من ناحية، و ، المعيار ، أو المحك الذي نستخدمه في تقرير توفر الصدق من ناحية أخري. وإذاً فلكي أقرر بأن ،قيصر عبر نهر الروبيكون

، قضية صادقة، لا ريب أنني سأرد بالإيجاب في المستقبل، ولكن ما يجعلني أقرر صدق هذه القضية هو أنها تطابق معني ما وقع بالفعل منذ سنوات بعيدة مضت. لذلك حاول ديوي تجنب كلمتي ، الصدق، و،الصادق، معاً في كتاباته المتأخرة وكأنه يريد أن يقول : ، لعل هذه الكلمة في استعمالها المأثور تميل إلي أن تدل على التطابق، أما إذا كان الأمر كذلك فليس لدي ما أقوله بصددها سوي أنها تدل على شيء فوق متناول الإدراك تماماً ... إني أرد إليك كلمتك ، كلمة الصدق ، فلست بحاجة إليها، إن اهتمامي موجه إلي الظروف التي يكون أو لا يكون فيها الفرض الذي نفرضه جائز القبول، فهذه الظروف هي ما ينبغي أن نسترشد بها في الحكم على ما يعرض لنا من كلام، بدلاً من تلك المعاني الغيبية التي يعتنقها أساتذة الفلسفة فيما يتعلق بالصدق عن طريق التطابق ، [1] .

١٠- حاول جون ديوي أن يضع للبشرية ديناً موضوعاً فلم يعجبه الدين النصراني السائد في العالم الغربي، وفي نفس الوقت لم يكلف نفسه بدراسة الأديان السماوية الموجودة بالفعل مثل اليهودية والإسلام، وهذا كان شأن كثير من الفلاسفة الغربيين سواءً في أوروبا أو في أمريكا فمعظم فلاسفة البرجماتية إن لم يكن جميعهم رفضوا الميتافيزيقا لأنها غيبية ، ثم يعودون إلي قبول الدين ليس لأنه أمر واجب الإيمان به ولكنهم يقبلونه لأنه يحقق لديهم نفعاً ما مثل الراحة النفسية والشعور بالسعادة. إلا أن مجرد تفكيرهم في وضع دين إنساني للإنسانية كفيل باخراجهم من حظيرة الإيمان إلي غيابات الكفر والفسوق : ، فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً ولا يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيراً، [2] ويقول الله تعالي : ، يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير ، قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين. يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلي النور بإذنه ويهديهم إلي صراط مستقيم ، [3] . وغيرها كثير من

---

(١) فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، الألف كتاب الأولي (٩٨١) ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مادة جون ديوي، ص١٩٩ .

(٢) سورة النساء، الآية ١٧٣ .

(٣) سورة المائدة، الآيتين ١٥-١٦ .

الآيات التي تبين للناس، خاصة أهل الكتاب، أنهم مدعوون إلي تصحيح عقائدهم والإيمان بالله تعالي وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء خيره وشره حلوه ومره .

كما أن قول ديوي بالتفرقة بين الدين والتدين قول يجنح نحو الثنائية والازدواجية فالدين والتدين واحد ... الدين ينسب إلي الشريعة السماوية التي أرسلها الله تعالي على قلب نبيه محمد صلي الله عليه وسلم... وما بها من شرائع وعبادات ومعاملات وغيرها. ومن يؤمن بها ويعمل بها صار متديناً... فهو دين واحد ومتدينون كثيرون... ولا سبيل للحديث عن أديان كثيرة بعدد البشر كما أراد ديوي . وكل ما جاء به النبيون والرسل منذ آدم (عليه السلام) وحتي آخر الأنبياء والمرسلين محمد (صلي الله عليه وسلم) وإنما هو « الإسلام » ولكن في مراحل غير متكاملة بحسب استعداد الناس في تلك العصور فلما تكاملت استعداداتهم أرسل الله تعالي نبيه الكريم بآخر الرسالات وأتمها وأكملها « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

هذا بالإضافة إلي النقد الذي وجهته إلي وليم جيمس .



الفصل السابع

چـــورج سنتيـــانا

George Santayana

١٨٦٣ - ١٩٥٢



الفصل السابع
جــورج سنتيانا

George Santayana

١٨٦٣ - ١٩٥٢

ثالثا : جورج سنتيانا

١- حياته ومصنفاته

ولد جورج سنتيانا في مدريد بأسبانيا في ١٦ ديسمبر ١٨٦٣ ، أي قبل إلغاء الرق في أمريكا بعامين ١٨٦٥ وتم تعميد جورج بعد ستة عشر يوماً من ولادته في كنيسة كاثوليكية تسمي « سان ماركوس » San Marcos .

تزوجت أمه من أبيه « دون (السيد) » أوغسطين رويز دي سنتيانا Don Augustin Ruiz De Santayana أحد الضباط المحامين المتقاعدين، وكان يعمل من قبل حاكماً عسكرياً لمقاطعة الباتان Batan في مانيلا حيث تعرفت عليه جوزفينا بوراس Josefina Borras والدة سنتيانا قبل أن تتجدد علاقتها به مرة أخري في اسبانيا ويقررا الزواج الذي وصفه سنتيانا نفسه في كتابه «شخصيات وأماكن » بأنه كان « زواجاً غير متعقل »؛ لأنه لم يقم على أساس عقلي أو عاطفي صادق وصحيح، كما لم تكن له دوافع منطقية مقبولة، لهذا سرعان ما انفصلا وعاشا هكذا حتي استطاعت أمه أن تحصل على حق الطلاق وتتزوج من تاجر أمريكي من بوسطن يدعي « جورج سترجيس » George Sturgis كان بروتستانتياً يشتغل بالتجارة، وكان في مانيلا وقت تعارف هو وجوزفينا فتزوجا وأنجبت له ثلاث بنات. وعندما مرض وشعر بأنه على شفا الموت أخذ وعداً من زوجته بتربية بناته في بوسطن بأمريكا فوعدته ، وقد تركها ومات وهو مازال شاباً في الأربعين، إلا أن ظروفه المادية كانت سيئة للغاية [١] .

عاش جورج مع أبيه وحدهما في مدريد بينما انتقلت أمه مع بناتها الثلاث لتعيش معهن في بوسطن ، وكان جورج يبلغ من العمر أربع سنوات، فعاش في

(1) Santayana, George, Persons, and Places, Charles. Scriber's sons, New York, 1944, pp. 35 - 38.

كنف أبيه يلقنه أفكاره السياسية وأحلامه في إقامة مجتمع مثالي، وأفكاره عن الدين الطبيعي ونزعته المادية، وقد أثرت هذه الأفكار المتناقضة في تكوين الطفل جورج وصبغت فلسفته بعد ذلك بتلك الألوان المتناقضة، أفكار مثالية وحياة صوفية وفكر مادي ودين طبيعي. وذات يوم وبينما كان الأب يتحدث إلي ابنه حديثاً طويلاً مفعماً بالآمال والأحلام والألم والحسرة، إذا به ينهي كلامه معه بقوله :

« يا بني إنني لا أعرف ماذا أريد، ولكنني أعرف جيداً ما لا أريد » (١).

وفي عام ١٨٧٢ سافر السيد/أوغسطين دي سنتيانا * مصطحباً ابنه چورچ، بعد أن بلغ التاسعة من عمره إلي بوسطن حيث التأم شمل الأسرة بعد قطيعة دامت سنوات كثيرة. وسرعان ما عاد الأب إلي أسبانيا تاركاً جورج مع أمه وأخواته لكي ينشأ أمريكياً. ويذكر سنتيانا كيف عاني كثيراً أثناء سنوات إقامته الأولي في أمريكا من البيئة الجديدة، واللغة الجديدة، والعادات والتقاليد والأقارب والجيران الجدد، مما جعله يتقوقع داخل ذاته ويعيش في عالم آخر غير عالمه فأصابته هذه الازدواجية بالحساسية المفرطة والمزاج الخاص، فكان يفضل دائماً مشاعر الغربة في كل مكان يذهب إليه حتي وأن أجبر نفسه عليها إجباراً لكي يتعمق هذا الشعور في نفسه الحزينة (٢) .

بدأ سنتيانا رحلته في عالم الفلسفة وهو مشبع بآراء أبيه التي تركت في نفس الغلام الذي لم يصحب أباه في رحلة الحياة الطويلة غير تسع سنوات فقط من عمره المديد الذي امتد تسع وثمانون عاماً، إلا أنه استوعب كل ما لقنه له أبوه من أفكار ومعتقدات مثل حب اللغة الإنجليزية، وميله نحو نزعة الشك في إمكان قيام معرفة بشرية فضلاً عن إعجابه بشعر لوكريتس الشاعر اليوناني القديم الذي كان يميل نحو تمجيد الطبيعة، ورفض الدين باعتباره يثير في النفس مشاعر الخوف والتعجب، واكراه الناس عن طريق الخداع (٣).

---

(1) Ibid., P. 55.

(*) ينسب اسم سنتيانا إلي بلدة صغيرة تقع علي شاطئ البحر الأبيض المتوسط بالقرب من تلال كنتابريان Cantabrian hills وهي بلدة Santander ومنها اشتقت الأسماء سانتاليانا Santa Lliana، و «سنتالات» Santallana وسنتيلانا Santillana.

(3) Santayana, George, I like to be a stranger, Atlantic Monthly, vol. 189, May 1952, New York, pp. 48-53.

ichard, the Mind of Santayana, Henry Regnery co.,(4) Butler, Chicago, 1955, pp. 11-13.

التحق سنتيانا بمدرسة Miss Welchman's Kindergaten ثم انتقل إلي مدرسة « بريمار بابلك سكول » Brimmer Public School ثم بمدرسة هيستوريك بوسطن Historic Boston ومنها خرج إلي جامعة هارفارد وتخرج فيها عام ١٨٨٦ .

وكانت البدايات الأولي من حياته صعبة للغاية نظراً لضيق ذات اليد، وعلى الرغم من ذلك فقد كان متقدماً في دراسته خاصة الرياضيات والهندسة التحليلية والطبيعة، كما اتقن اللغتين اللاتينية واليونانية. ثم بدأ أولي خطواته على طريق العلم والثقافة فكتب أولي قصائده وهو في سن السادسة عشرة، وفاز بجائزة شعرية عن قصيدة كتبها تمتلئ بالعواطف البيرونية الجياشة، فضلاً عن عبارات التشاؤم والأسي، كما احتوت على وصف فضل الليل على النهار، ثم أعقبها بقصيدة أخري بعنوان « إلي الجمهور » أظهر فيها ميلاً نحو الإيمان الذي يبدو في ضوء النور الإلهي، ويبدو أنه كتبها متأثراً بما كان يحضره من ترانيم الأب « فالتون » والأب «أوكنر» ثم كتب قصيدة بعنوان «صديقي الوحيد » My only friend ، ثم شعر بنوع من اليأس الداخلي نحو الإيمان الذي كتب عنه في سيرته الذاتية يقول :

« أعني بالإيمان هنا الإيمان الكاثوليكي ، وعندما أضع الإيمان في مقابل العقل فإنني أعني الإيمان بالوجود والنظام البادي في الطبيعة » (١) .

وعندما بلغ التاسعة عشرة من عمره تحسنت ظروف أسرته المالية فأخذته أمه مع أخوته البنات وسافروا لزيارة والده في أسبانيا فصادفت هوي في نفسه لشوقه لزيارة أبيه من ناحية، ورغبته في رؤية مدن أوروبا القديمة بكاتدرائياتها ، وقلاعها، وقصورها الأثرية، فقد كان يميل نحو الحياة الأوروبية التقليدية وينفر من المجتمع الأمريكي الفج الذي لم تتحدد معالمه بعد.

وبعد أن تخرج سنتيانا من الجامعة حصل على منحة دراسة في ألمانيا فسافر إليها بصحبة صديق عمره تشارلز أغسطس سترونج Charles Augustus Strong ، وهناك تعلم اللغة الألمانية، كما تزايد اقتناعه بأهمية الدراسات الطبيعية واعتبرها أساس تاريخ الحياة البشرية وقاعدة مهمة للحس الخلقي وإشباع رغبات الإنسان الفكرية (٢) .

(1) Santayana, op. cit., p. 241.
(2) Santayana, george, the Middle Span, vol, 2, of Persons and places, Charles Scribner's Sons, New York, 1945, p. 6-7.

وأثناء زيارته لمدينة فرانكفورت واتته فكرة تأليف كتاب بعنوان « ثلاثة شعراء فلاسفة » Three philosophical Poets وهم : لوكريتس ودانتي وجوته. كما قام بزيارة مدينة لندن وهناك تجنب زيارة أحداً من أقاربه مما عمق شعوره بالغربة على عادته وعادة الشعراء والفلاسفة (1) .

وفي انجلترا بدأ يكتب ديوانه الشعري « مناجيات في انجلترا ومناجاة أخيرة » نشرها عام ١٩٢٢ بنفس العنوان Soliloquies in England and Later Soliloquy ، وعندما أدركته الحرب العالمية الأولي هناك عاش متنقلاً بين انجلترا وفرنسا. وعندما بدأ حماسه يفتر من الدراسة في ألمانيا بسبب رفضه للفلسفة الألمانية المثالية ترك منحته هناك وعاد إلي أمريكا حيث طلب من الجامعة استمرار منحته التي حصل عليها من قبل، وأجيب لطلبه، حتي حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عن موضوع « دراسة نقدية عن لوطزة » A critical dissertation on Lotze .

عين سنتيانا محاضراً بجامعة هارفارد ، ثم حصل على درجة أستاذ مساعد، وعندما مات أستاذه الفيلسوف الأمريكي المثالي جوزيا رويس حصل على منصب أستاذ كرسي الفلسفة حتي تركها نهائياً عام ١٩١٢ - ولقد أعير لكلية الملك King's College بإنجلترا خلال الأعوام ١٨٩٦/٩٧، ازداد خلالها تعمقاً في فلسفة أفلاطون وأرسطو ، كما قضي عاماً دراسياً بجامعة السربون ١٩٠٥/١٩٠٦ ازداد خلالها اقتناعاً بأهمية العلم وأن على الناس أن يعلموا أنفسهم بأنفسهم، وإلا ظلوا جهلاء، وإن كان الجهل هو ما يفضله معظم الناس(٢) .

ولقد انتهت علاقة سنتيانا بأمريكا نهاية درامية وشاعرية، فقد حدث أنه في يوم من أيام شهر يناير عام ١٩١٢، وبينما كان يقف كعادته يلقي على طلابه دروسه، حدث أن نظر من نافذة الحجرة، وأطال النظر، وكان الطقس بارداً ممطراً ثم استدار إليهم قائلاً : « إنني على موعد مع الربيع » ، ثم انطلق خارج حجرة الدراسة ولم يعد إليها بعد ذلك أبداً. قدم استقالته ، وتسلم مستحقاته، وحلق

(1) Ibid., p. 40.

(2) Santayana, Geroge, the last Puritan: A memory in the form of a novel, Charles Scribner's sons, New York, 1939, p. 490.

ذقنه ثم ركب البحر مزوداً بحبه للفلسفة والأدب والخيال والحياة الأوروبية التقليدية، وكراهيته للحياة على النمط الأمريكي .

مات المدرس بداخل سنتيانا وبعث بداخله الشاعر والفيلسوف والأديب والناقد، شعر بحريته من ربقة الوظيفة الكريهة وحاجته للمال بعد أن وفّر مبلغاً من المال وورث عن أبيه ثروة كبيرة، كل ذلك حقق له قدراً من حرية الفكر والحركة والكتابة .

وعندما بلغ سنتيانا السادسة والسبعين من عمره، ترك الحياة في فنادق روما وكان قد اعتاد العيش فيها منذ أن اختارها مستقراً له، والتحق بدار لرعاية المسنين عام ١٩٣٩ وظل بها حتي أدركته المنية صباح يوم الجمعة ٢٦ سبتمبر عام ١٩٥٢ عن عمر يناهز التاسعة والثمانين، قضاها في صراع طويل مع الأفكار والمذاهب الفلسفية والأدبية والدينية، كما قضاها صديقاً مخلصاً للعزلة على الرغم من تعدد أصدقائه وتلاميذه ومريديه. ولم يكن يسعي لزيارة أحد منهم بل كان يردد في زهو لا يخـلو من مرح « إنني كالبابا أزار ولا أرد الزيـارة » [1] .

ولقد ترك لنا سنتيانا مصنفات كثيرة لا يحتمل المكان هنا ذكرها ، لذلك سوف أذكر نماذج لها :

* حياة العقل « أو » أوجه التقدم البشري ١٩٠٥ .

The life of Reason, or, The phases of Human progress

* اتجاهات النظرية ١٩١٣ Winds of Doctrine .

* المعرفة الرمزية والمعرفة الحرفية ١٩١٨

Literal and symbolic Knowledge

* النزعة الشكلية والإيمان الفطري ١٩٢٣

Scepticism and Animal Faith

خلاصة أرائي في الفلسفة الأمريكية المعاصرة ١٩٣٠ .

A brief history of my opinions in Contemporary American Philosophy

---

(١) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلي سارتر، ترجمة عثمان نوية، الجزء الثاني، دار الهلال، العدد ٣١٤، القاهرة، فبراير ١٩٧٧، ص ١٥٤ .

* عوالم الوجود ١٩٤٢ Realms of Being .
وهو جامع لأربعة أجزاء بعنوان :
عالم الصدق – عالم الروح – عالم المادة – عالم الماهية
* الإحساس بالجمال ... تخطيط لنظرية في علم الجمال .
The sense of Beauty 1896
وللكتاب ترجمة عربية بقلم الأستاذ الدكتور محمد مصطفي بدوي، مراجعة الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود .
* شروح في الشعر والدين ١٩٠٠ .
Interpretations Poetry and Religion
* الأخلاق والدين ١٩٥٠ Morality and Religion .
* البيورتاني الأخير ١٩٤٦ (مذكرات في شكل رواية)
The last Puritan : A Memoir in the form of a novel
هذا غير كتب كثيرة ومجموعات كبيرة من الأشعار .

٢- فلسفة الجمال عند سنتيانا

كان جورج سنتيانا فيلسوفاً متعدد المواهب والاهتمامات ، ولم تقتصر جهوده على تقديم نظريات في الوجود والمعرفة ومؤلفات أدبية ودراسات نقدية مهمة في مجالات السياسة والأدب والشعر والدين وعلم النفس، بل امتدت اسهاماته فشملت قيمتي الخير والجمال. ولم تكن نظريته في فلسفة الجمال مكملة فقط لنسقه الفلسفي الشامخ بل أصبحت الأساس الذي أقام عليه صرحه الفلسفي والأدبي والنقدي وهو ما كان يطمح إلي بنائه .

وسنتيانا – بلا شك – فنان موهوب فضلاً عن كونه فيلسوف فن، فقد خصص لفلسفة الجمال كتابين خالصين ظهر الأول عام ١٨٩٦ بعنوان «الإحساس بالجمال » Sense of Beauty ، وظهر الثاني عام ١٩٠٥ بعنوان «العقل في الفن » Reason in art ، (أي دور العقل في الفن، ظهر ضمن مجموعة كتابه « حياة العقل The life of Reason فضلاً عن آرائه المختلفة المتناثرة في كتاباته المتعددة مثل «مقالات صغيرة » ١٩٢٠ Little Essays و« كتابات مختارة أو متناثرة » ١٩٣٦ Obitar Scripta و« تختص قيمتا الخير والجمال بما يسمي عالم « الروح » وهو عالم الممكنات ، التي لا تظهر في الطبيعة الواقعية ظهوراً

فعلياً، ويستريح الإنسان عندما يجعلها موضوع تأمل نظري، أما الحق فلا يستريح الإنسان إلا إذا وجده متمثلاً في الواقع الفعلي الماثل لحواسه » (١) .

ويري بعض النقاد أنه من الغريب أن يكون سنتيانا واضعاً لفلسفة جمالية خاصة ثم هو لم يفكر أصلاً في الاستطيقا أو في فلسفة الفن وقد جاء على لسانه « إنني لا أسلم في الفلسفة - بوجود فرع خاص يمكن أن نسميه باسم فلسفة الجمال، فإن ما أصطلحنا على تسميته باسم فلسفة الفن - يبدو لي - مجرد دراسة لفظية مثلها كمثل فلسفة التاريخ - وأن لفظ استطيقا ليس إلا مجرد دراسة لفظ غير محدد استخدم في الأوساط الجامعية للإشارة إلي كل ما له علاقة بالأعمال الفنية والإحساس بالجمال. وفلسفة الجمال لا تخرج عن كونها مجموعة من الدراسات المتباينة التي عملت على إيجادها بعض الظروف التاريخية والأدبية » (٢) .

ولكي نتلمس نظرية سنتيانا في تفسير الإبداع الفني فإنه ينبغي أن نتبينها من سياق فلسفته الجمالية الخاصة ومن خلال مذهبه الفلسفي العام، ويري أننا إذا أردنا معرفة كلمة فن يجب أن نقيم الفارق بين المعني العام لكلمة فن من حيث دلالته على العمليات الشعورية الفعالة التي يستطيع الإنسان بها أن يوثر على بيئته ويبرز من خلالها قدرة الإنسان على التكيف والصياغة، وبين المعني الخاص لكلمة فن الذي يكون مجرد استجابة للحاجة إلي المتعة أو اللذة (٣) .

ويعرف سنتيانا الجمال في مواضع عدة من كتابه « الإحساس بالجمال... »، فكان الجمال هو الحق، أو هو التعبير عما هو مثالي، أو هو رمز الكمال الإلهي، أو أنه المظهر الحسيّ للخير، والجمال قيمة، أي أنه ليس إدراكاً لحقيقة واقعة ملموسة بذاتها أو لعلاقة مادية ما، بل هو إنفعال لطبيعتنا الإرادية التذوقية. وبعبارة أخري: إن الجمال هو خير مطلق يرضي وظيفة طبيعية أو حاجة أو ملكة جوهرية في العقل البشري، وبالتالي فهو قيمة إيجابية ذاتية ، وكلتاهما - الإيجابية والذاتية - من الشروط اللازمة لربط الجمال بالأخلاق، وأخيراً فإن الجمال هو لذة أصبحت موضوعاً لنا (٤) .

---

(١) د. زكي نجيب محمود، التصدير لكتاب «الإحساس بالجمال» لسنتيانا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة بدون تاريخ، ص ١٥ .

(2) Santayana, G., Reason in Art, Charles Scribner's Sons, New York, 1905, p. 34.

(٣) د. محمد عزيز نظمي سالم، الإبداع الفني، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص ٨٥.

(٤) سنتيانا، الإحساس بالجمال، ص ٤١، ص ص ٧٤-٧٥، ص ٧٧.

فالجمال إحساس يستمتع به الإنسان وليس الفن نقداً لأن النقد الفني يؤكد على عنصر الحكم الواعي والمقارنة بالمعايير. أما مصطلح الإستطيقا فيعني نظرية الإدراك الحسيّ، أو النزعة التأثيرية في الفن. وقد أقام فلسفته الجمالية على أساس ما أطلق عليه سنتيانا « الخبرة الجمالية » وهي خبرة ليست معزولة عن سائر خبرات الحياة الأخري حتي أصبحت تمثل لديه فلسفة جمالية بكل ما تحتويه هذه الكلمة من معني وقد أقامها على دعامتين أساسيتين هما : الدعامة السيكولوجية (النفسية) ، والدعامة الأخلاقية.

كما يري سنتيانا أن جميع الوظائف الإنسانية تخدم الإحساس بالجمال ومن بين الأشياء التي تخدم احساسنا بالجمال اللذة، فمتي دخل خيط اللذة الذهبي على نسيج الأشياء الذي يوجده الوعي فإنه يخلع على العالم البرئ تلك الجاذبية الرقيقة الغريبة التي نسميها بالجمال » [1] . فعلى سبيل المثال هناك لذات السمع والبصر والمخيلة والذاكرة وهي أكثر اللذات قدرة على التحول إلي موضوعات، وهذه اللذات ليست هي العوامل الوحيدة في الوعي، ونتبين هنا أهمية العوامل السيكولوجية في تكوين المشاعر الإنسانية، والأحاسيس التي تكمن في اللاشعور ، وتأمل الطبيعة والخيال والذوق الشخصي فضلاً عن العوامل الفزيولوجية في عملية إدراك الجمال [2] .

ولا يفوت سنتيانا أن يشير إلي أهمية تأثير العاطفة كعامل سيكولوجي مهم في إدراك الجمال فيقول عن عاطفة الحب :

«... وفي منتصف الطريق بين الوظائف الحيوية والوظائف الاجتماعية توجد الغريزة الجنسية. فلو أن الطبيعة (يتجنب سنتيانا هنا لفظ الجلالة الله ويستبدل الطبيعة بالله تعالي) وجدت حلاً لمشكلة التكاثر، غير حل التفرقة بين الجنسين لاختلفت حياتنا العاطفية * اختلافاً جوهرياً ، فهذه الوظيفة الجنسية لها

---

(١) د. زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ص ٦٨-٦٩.

(٢) د. إبراهيم مصطفي إبراهيم، فلسفة چورج سنتيانا في الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولي، ١٩٩٤، ص ص ٤٥-٤٦.

(*) يعزو سنتيانا كل شيئ إلي الطبيعة – باعتباره فيلسوف طبيعي يؤمن بما يسميه الجهلة والكفرة بالدين الطبيعي، وما الدين الطبيعي إلا بوهيمية وبهيمية ليست لها علاقة بكلمة الدين، وسنتيانا لا يدري أن الطبيعة لا تملك لنفسها ضراً ولا نفعاً، ولا تستطيع أن تجد لنفسها حلاً فكيف توجده للجنس البشري، فالطبيعة خلقها الله تعالي.. الخالق.. البارئ.. المصور.. وقد آراد الله تعالي أن يكون التكاثر بهذه الكيفية، وهو قادر علي تبديلها بغيرها إن أراد فأمره يكمن

تأثير عميق شامل ولاسيما عند المرأة بحيث أننا لن نصل إلي فكرة صادقة عن الطبيعة البشرية إذا نحن أهملنا البحث في علاقة الجنس بالحساسية الجمالية »[1].

ويحصر سنتيانا عناصر أو مقومات الجمال في عناصر ثلاثة هي : المادة ، والصورة، والتعبير. الأول يشير إلي اللذات الحسية التي تمدنا بها الحواس، وأما الثاني فيطلق عليه اسم الشكل والصورة والشكل لفظان مترادفان لكلمة « المرئي » أو المحسوس المرئي . وأما التعبير Expression فهو «مجموعة من التأثيرات الإنفعالية التي تضفي على المضمون الجمالي لأي عمل فني دلالة وجدانية خاصة، تختلف باختلاف الذكريات والارتباطات التي تتولد في ذهن المتذوق لهذا العمل. فالتعبير ظاهرة جمالية أساسية ينفذ إلي مجال الشعور الجمالي من خلال عملية الاستثارة الوجدانية، لا من خلال عملية الإدراك الحسي المباشر، وعلى الرغم من ذلك رفض سنتيانا النظرية التعبيرية لدي جماعة التعبيريين Expressionists لأنهم أدخلوا الذات عنصراً في عملية إدراك الجمال، بل وأسقطوا ظل الذات ومشاعرها على الموضوع المطلوب إدراك قيمته الجمالية؛ فالتعبير – إذاً – هو ما يقوم به الموضوع من عملية الإيحاء بموضوع آخر يمكن تحديده ، يستعير منه الموضوع المعبر بعض الأهمية أو الطرافة [2] .

ولقد ذكرت أن لسنتيانا كتاباً من خمسة أجزاء هو « حياة العقل » جعل قاسمها المشترك « العقل » ومن بين الأجزاء كتاب « العقل في الفن » أو « دور العقل في الفن » بيّن فيه أن الجمال وثيق الصلة بشتي المظاهر الأخري لكمال الطبيعة، وبالتالي فإنها ترينا كيف أن الفن على توافق تام مع الإنجازات الأخري للحياة العقلية .

= بين الكاف والنون، إن أراد شيئاً يقول له كن فيكون، وفي الطريقة التي اختارها الله تعالي اختبار ومجاهدة للإنسان، إلا أنه أراد أن يكون إشباعها بهذا الأسلوب السوي لكي يكون مدعاة إلي إثابة الإنسان إذا امتثل لإرادة الله تعالي فهي الوسيلة التي أرادها للإنجاب، وأما إشباعها بغير هذا الطريق فيكون مدعاة إلي العصيان والتمرد والفسوق وبالتالي يتعرض الإنسان للعقاب، نتيجة لذلك، فكل شيئ خلقه الله تعالي بقدر، وإن أراد الله تعالي أن يتخذ لهواً لا تخذه من لدنه.

(١) د. زكريا إبراهيم، فلسفة الفن، ص ٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٦، وللمؤلف «فلسفة جورج سنتيانا»، ص ص ٤٧-٤٨.

كما يعرض فيه سنتيانا لتطور الفن في حياة الإنسان ، فلم تكن المحاولات الفنية الأولي (ولا أقول البدائية) لم تكن مجرد محاولات عشوائية، تلقائية لا هدف من ورائها ، بل أنها تولدت عن نشاط موجه من الإنسان الذي كان يهدف من ورائه إلي الشعور بالمتعة وإشباع حاجات نفسه، حتي لعبه ورقصاته كانت نتيجة هذا النشاط الزائد في طاقته استغلها فيما يشعره بالراحة النفسية والإشباع النفسي الجسمي، ثم بدأ يسجل نشاطه في مجال البناء والنقوش والنحت والتصوير والشعر، وبهذا ينفي سنتيانا أن يكون النشاط البشري والفن قد نشأ مستقلين عن أوجه النشاط البشري الأخري، بل هما مترابطان لتحقيق قيّمه الجمالية والعملية والنفعية، وبهذا يكشف سنتيانا عن نزعة برجماتية عندما حاول أن يقرب أو حتي يطابق بين « الجميل » و«النافع» وهو لا يجعل قيّمه الجمالية مجرد « قيّم عملية » و«وسائط نفعية » تماماً، وإلا فقد الفن قيمته الحقيقية. وخلاصة رأي سنتيانا في الفن هو أن للفن قيمة حيوية تتميز بنشاط حر وفاعلية منطلقة [١] .

ويقوم تفسيره على أساس أن الإنسان حين يجد ذاته محوطة بسياج من الضغوط والضروريات العملية، ينزع إلي استغلال الواقع لتهيئة بيئته الخاصة التي يتكيف معها، بمعني أنه يهبط بمثله العليا إلي أرض الواقع لكي يحقق ضرباً من الإشباع والملائمة بين أفكاره وأفعاله. فيستشعر من خلال نشاطه هذا الرضا والاستمتاع والغبطة [٢] .

وفي معرض عرض نظريته في الجمال أشار سنتيانا إلي علاقة السيمترية بالجمال، والسيمترية هي جاذبية السمت أو الهيئة أو التوازن و«السيمترية هنا هي ما يسميه الميتافيزيقيون بمبدأ الإفراد » [٣] . ويقصد بها سنتيانا تعود عين الإنسان على إدراك الأشياء بطريقة معينة معتمداً على ما أسماه مركز الثقل في النقطة التي يركز عليها الإنسان عينه مثل : فتحة الباب أو النافذة أو الرسومات أو الأشكال المرسومة على جدران المساجد والكنائس وغيرها، مما يجعلنا نميل إلي تعود الأشكال التي نصفها بالسيمترية، فالسيمترية ما هي إلا عادة رؤية الأشياء بشكل معين على أن يكون هذا نظاماً ونسقاً Harmony فضلاً عن ما تضفيه

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٨٨-٩٨.

(٢) د. محمد عزيز نظمي، الإبداع الفني، ص ٨٥.

(٣) سنتيانا، الإحساس بالجمال، ص ١١٧.

ذات الإنسانية على الموضوع المدرَك (بفتح الراء) من الكمال الذي يعود علي الإنسان بالهدوء النفسي ويجعله يألف الموضوع [1] .

كما يربط سنتيانا بين السيمترية والتجانس الموجود في الأشياء المتكثرة من حولنا، فيذكر أن أقرب مثل في الطبيعة للتجانس في الكثرة هو تلك الأشياء التي رأيناها شبيهة بزخرفة لا يتغير نظام وحداتها إذا ما نظر إليها الإنسان من اتجاهين متضامنين، وذلك باستخدام ملكة الإدراك الباطني للشكل [2] .

ولقد وهب الله تعالي الطبيعة العبقرية والقدرة على أن تكون هي مصدر الأشكال الإدراكية المنسقة النمطية (السيمترية) مثلما نري ذلك في زهرة برية جميلة، أو ورق الشجر أو حتي في جسم الإنسان - كما وهب الإنسان العقل الذي يدرك الطبيعة ويفهمها ويخلع عليها من ذاته، ويستمتع بها، بل إن هذه الوظائف الثلاث (الإدراك والفهم والاستمتاع) هي في الحقيقة عناصر في عملية واحدة. ومجرد إدراك الشيء دليل على وجود قدر من الجمال فيه، فلو لم يكن الشيء في طريقه إلي الجمال، ولو لم يكن ملائماً لملكاتنا الإدراكية ، لظل غير مدرك إلي الأبد [3] .

إذاً فالجمال the Beauty هو تناسق الأشياء بشكل إبداعي يشعر الإنسان بلذة عقلية وحسية معاً، والجلال the sublime هو قدرة الله تعالي وتجليه للإنسان عقلاً وجسماً لكي يتذوق هذا الجمال، وكلاهما (الجمال والجلال) وجهان لعملة واحدة، لا يوجد منها وجه إلا ويدا الوجه الآخر لا محالة .

وأخيراً يمايز سنتيانا بين القيم الجمالية وغيرها من قيم أخلاقية أو اجتماعية أو علمية أو منطقية، حيث يقرر أن القيم الجمالية قيم إيجابية تمدنا بلذات حقيقية. بينما تقتصر القيم الأخلاقية وظيفتها على اجتناب الألم ومقاومة الشر واستشعار الإنسان بالواجب والإلزام الخلقي والصراع ضد الخطيئة من أجل تجنب الوقوع فيها، ومن هنا تقترن الأخلاق بالنشاط الجاد بينما يقترن الفن باللعب، بالإضافة إلي أن القيم الجمالية تنطوي على قيمتها في ذاتها، في حين أن القيم

(١) المصدر السابق، ص ١٣٦ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧ .

(٣) نفس المصدر، ص ١٨٢ .

الأخلاقية أدوات ووسائل لغايات أبعد منها، فهناك فارق أساسيّ بين الفعل الأخلاقي الملزم وبين الفعل الجمالي الحر (١) .

كما نلاحظ على فلسفة الجمال عند سنتيانا أنها جاءت متأثرة بعدة مصادر مختلفة؛ ولها المصادر اليونانية وذلك لحبه الشديد لتراثهم خاصة أفلاطون وأرسطو وأبيقور، مما يعني معارضته للمفهوم الكلاسيكي للجمال، كما أنه أخذ عن شيلر Schiller فكرته التوحيد بين «الفن» من ناحية و«اللعب» من ناحية أخري، باعتبار أن الطبيعة البشرية إنما تتحقق على الوجه الأكمل في لحظات « اللعب » لا في لحظات « العمل » الجاد (٢) .

وبناء عليه فقد جمع سنتيانا بين الجمال واللذة، والجمال والخير أخذاً عن اليونان، بين الجمال واللعب أخذاً عن شيلر لكي يقرر في النهاية « أن الجمال هو المطلب الجمالي الذي يقضي بالخير الأخلاقي إنما هو أجمل ثمرة من ثمار الطبيعة البشرية » (٣) .

أما محاولة استخدام العقل في الفن فهو بداية لمعرفة تكتيكية، يمكن تحويلها من مجرد معرفة إلي خبرة وتراث فني يمكن استعادة مراحله العملية في أي عمل فني آخر . أما الإبداع أو النشاط الفني المبدع فهو وظيفة حيوية أداة فعالة يصطنعها العقل البشري من أجل السيطرة على المادة سيطرة مادية، مشخصة، ملموسة concrete . والفنان المبدع يخلع على التجربة الإبداعية طابعاً تأليفياً أو تركيبياً (٤) .

٢- حيـــاة العقـــل

ذكرت أن سنتيانا أصدر كتاب حياة العقل فيما بين عامي ١٩٠٥ و١٩٠٦ في خمسة أجزاء هي : دور العقل في الإدراك العام Reason in Common sense ، ودور العقل في المجتمع Reason in society ودور العقل في الدين

(١) د. محمد عزيز نظمي، المرجع السابق، ص ٨٥.
(٢) د. زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص ٧٥.
(٣) سنتيانا، الإحساس بالجمال، ص ٥٤.
ود. زكريا ابراهيم، فلسفة الفن، ص ٧٦.
ود. إبراهيم مصطفي، فلسفة چورج سنتيانا، ص ٥٦.
(٤) د. محمد عزيز نظمي، نفس المرجع، ص ٨٩.

Reason in Religion ، ودور العقل في الفن Reason in Art وأخيراً دور العقل في العلم Reason in Science . والكتاب ككل هو مجموعة المحاضرات التي ألقاها سنتيانا عن تاريخ الفلسفة، فقد كان سنتيانا يؤمن أنه على أستاذ الفلسفة أن يقوم بتدريس تاريخ الفكر الفلسفي أما الفلسفة ذاتها فلا سبيل غير أن يتعلمها المرء بنفسه. ويذكرنا هذا بموقف كنط الذي كان يكرر عبارته : « فكر لنفسك وأبحث بنفسك قف على قدميك إني لا أعلمك فلسفة الفلاسفة لكني أريد أن أعلمك كيف تتفلسف» قد حول سنتيانا هذه المحاضرات إلي محاولة منه لشرح وتحليل وتقدير الإنجازات الرئيسة للحضارة الغربية. إلا أن الروح الطبيعية التي يؤمن بها سيطرت على عمله سيطرة كاملة، وهي الروح التي أتته عن طريق اليونان، والتي أسهم بها سنتيانا إسهامات مؤثرة في الفلسفة الأمريكية [1] .

ولقد وضح تصور سنتيانا خلال عرضه الذي قام بعرضه في كتابه «حياة العقل » عندما فرّق بين أنواع الكتابة المختلفة والمرتبطة بالتاريخ. وكان يقول بأنه يوجد في مجال البحث في الماضي نتائج توضع في عبارات صريحة لما حدث، أي أن هناك مجهود حقيقي لبيان الأسباب (العلل) التاريخية والتي يجب أن نتركها لما أسماه « بالنظرية الفيزيقية » ، وأخيراً ففي بحثنا في التاريخ هناك مجهود واضح لتحديد الأحداث التي وقعت في الماضي وما صاحبها من قيم وهي ما تسمي « بأوجه التقدم الإنساني » ، والتي قام باستبداله وأطلق عليها اسم « حياة العقل » . إنه لا يبحث في تاريخ العقل الإنساني من أجل عقل الإنسان ذاته ولا أن يبحث عن قوانين التاريخ وإنما يبحث فيه من أجل أن يجرد الأحداث مما فيها لكي يجلي أفكاره هو ، بالضبط كما يبحث في الزحام عن أصدقائه؛ لذلك كان من الضروري أن يقوم بمحاولة تقويم موضوعات مثل : العلم، والدين، والفن لكي يذكر سبب أهميتها وجودتها لكي نلقي عليها الضوء خلال مجريات التاريخ. إنه يقوم بتقويمها ونقدها. ولهذا السبب فإن جزءاً من « حياة العقل » تم تكريسه لتحليل طبيعة العلم، والدين ، والفن [2] .

أ- دور العقل فى مجال الإدراك العام

ناقش جورج سنتيانا نظرية المعرفة في عدة مؤلفات منها « النزعة الشكّية والإيمان الفطري » Skepticism and Animal Faith و « اتجاهات النظرية »

---

(1) White, Morton, Science and Sentiment in America, p. 247.
(2) Ibid., p. 248.

Winds of Doctrine و ، المعرفة الرمزية والمعرفة الحرفية ، Literal and symbolic Knowledge و ، عـالـم الـصـدق ، the Realm of truth وغيرها، بالإضافة إلي الجزء الأول من كتاب ، حياة العقل ، وهو دور العقل في الإدراك العام ، Reason in Common sense ، ولقد تناول نظرية المعرفة عبر تاريخ الفكر الفلسفة الإنساني، فالعقل الإنساني وجد في عالم يتصف بالاتساق الرائع ولم يسبقه إلي الوجود غير الحياة ذاتها. ويذكرني قول سنتيانا هذا بما جاء في الأثر الشريف ، أن جبريلاً (عليه السلام) دخل على آدم (عليه السلام) وقال له : لقد جئتك بثلاث فأيهم تختار ؟ فقال آدم : ما هي؟ قال جبريل : الحياء والعقل والدين. فقال آدم : اختار العقل، فخرج جبريل إلي الحياء والدين وقال لهما : انصرفا ، لقد اختار عليكما العقل، فقالا له : لا ... لقد أمرنا أن نكون مع العقل حيث يكون ، [1] .

ويستكمل سنتيانا حديثه قائلاً : إن مكان العقل يقع في جسم حيواني هو الجسم الإنساني، وهو يؤدي وظيفته مع جسم سريع التأثر بسبب ما به من غرائز وأحاسيس تعمل جميعاً ، أي العقل والجسم والغرائز والأحاسيس، بطريقة منسجمة كما تعمل مع العالم الخارجي الذي تعتمد عليه. وهم لا يعملون حتي تقوم الإرادة أو الوعي بعملها فتحدث الإستجابة التي تتمثل في إدراك الأشياء الخارجية... فالإنسان كائن عاقل... وحياة العقل اسم يعني أن الحياة هي العقل وهو يعمل * كما يقول أرسطو [2] .

ويشير سنتيانا إلي أهمية الشك بالنسبة للعقل فيقول إن الشك ممكن دائماً، وسيظل الشك هو الميزة المفضلة ومصدر العقل الحر لما به من مرونة كافية تساعد على تحقيق التكامل والوصول إلي الخبرة، فهو مجرد منهج ولكنه ضروري في العملية المعرفية بشرط أن يكون متطابقاً مع نفسه ومع وجهة النظر التي يطبق عليها [3] .

---

(١) انظر للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولي، ١٩٩٣، ص ٨.

(*) Life is reason in operation.

(2) Santayana, George, the Life of reason, Book I: Reason in Common Sense, Charles Scribner's Sons, New York, 1936, pp. 40-41, p. 3.

(3) Ibid., p. 88.

وبعد أن أشار إلي الشك باعتباره المدخل الذي يفضله سنتيانا للولوج به إلي المعرفة ناقش نظرية المعرفة عند هيوم واعتبر أن شك هيوم لم يكن له ما يبرره، وإن استطاع أن يصل من تحليله الفلسفي نحو هدفه النهائي بسبب تحليله البسيط والكلي في نفس الوقت. لقد رفض هيوم التحليلات الميتافيزيقية ، وأخذ جانب الشك المجرد [١] .

إن سنتيانا يعيب على هيوم أنه لم يكن ليستطيع اكتشاف الأصل الحقيقي للأشياء دون أن يتصور بداخله أنه استطاع أن يفقده قيمته؛ فالطفل الطبيعي يعني بالنسبة إليه أنه طفل غير شرعي، فلم تصل فلسفته إلي ما وصلت إليه حكمة السيدة الفرنسية التي سألت عما إذا كان الأطفال ليسوا طبيعيين ؟

أما بالنسبة إلي كنط فقد كان مثل چورج بركلي فكلاهما له مسحة صوفية لها أولوية على العلم والإدراك العام أو الحس المشترك Common Sense ، وعلى نظرية المعرفة أن تفسح الطريق للإيمان Faith ، مما جعل عملهما يتصف بالغموض والاضطراب. إن استبدال الإيمان بالمعرفة يجعل العقل (الذهن) متواضعاً، كما تجعله على وعي بوظيفته النظرية المتعالية مثل ملكة فرض الفروض، والخيال العقلي، والقدرة على الاستدلال وتحقيق الوحدة بين واقعة وواقعة أخري، بين الصراع والرضا النفسي [٢] .

وعلى الرغم من أن كنط حاول إعادة العقل إلي مكانه الطبيعي وبذلك ظل أميناً مع نسقه الفلسفي النقدي الذي طبقه على العلم، إلا أنه كان يضمر نية أخري وهي استبدال الإيمان بالمعرفة؛ لأن كنط كان بيوريتانياً يؤمن بالله تعالي وبأنه سوف يعوضه عن ملذات الدنيا بغيرها في الآخرة [٣] .

وكان سنتيانا يري أن كتب كنط خاصة ، نقد العقل الخالص ، critique of pure reason و ، نقد العقل العملي ، critique of practical reason كانا من قبيل الهندسة الذهنية يهدف من ورائهما الكشف عن نظام العقل الدقيق. واعترض سنتيانا كذلك على عبارة كنط ، الشروط الذاتية ، وتساءل ألم يكن من الأفضل لكنط أن يتدرب في مدرسة فلسفية أفضل عن تلك التي تدرب فيها حتي يعلم أن عبارته التي استخدمها تحتوي في داخلها على تناقض ؟ إن كل شروط

(1) Ibid., p. 92.
(2) Ibid., p. 94.
(3) Ibid., p. 97.

المعرفة شروطاً موضوعية لأنها شروطاً طبيعية، فالطبيعة هي المحصلة النهائية للأشياء التي نلاحظها بالفعل وليس عن طريق الخيال. وهنا يعتبر الإدراك العام (أو الحس المشترك) صحيحاً في مواجهة ذاتية كنط، أما العقل نفسه فلا يعتبر شرطاً من شروط المعرفة. فالمعرفة تقوم على الخبرة كجزء من العالم المادي الطبيعي هي الأساس الذي يجب أن نبحث عنه حتي نصل إليه أو نستدل عليه بذكاء [1] .

كما يشير سنتيانا إلي بقية نظريات المعرفة السابقة عليه فيذكر أن المعرفة التي تستمد تصوراتها وأفكارها من الممارسات العملية تؤكد على ما يسمي بالترابط المعرفي ، بينما أقام كل من توماس هوب وجون لوك نظرية المعرفة عند كل منهما على أساس أن المعرفة الوحيدة الممكنة هي معرفة الواقع؛ فمعرفتهما معرفة تجريبية خالصة والمعرفة التجريبية معرفة مؤقتة وشكلية ، ويقابلها المعرفة المثالية التي تهتم بمعرفة المعني وعلاقة الحدود المجردة . كما تعتمد المعرفة الرياضية والمنطقية على التفكير المجرد [2] .

وفي بقية الكتاب قدم سنتيانا نظرة تاريخية تكشف عن علاقة العقل بالخبرة منذ عصر الفلاسفة اليونانيين القدماء وحتي فلاسفة عصره. وناقش مشكلة العلاقة بين العقل والجسم، أو ما يعرف بثنائية العقل والجسم وعرضها ولم يأت فيها بجديد، غير أنه قال إن الفصل بينهما باعتبارهما عنصرين مختلفين فصل خاطئ علينا أن ننظر إلي الإنسان باعتباره كل واحد متوازن، ولم ينس أن يشير إلي فلسفة رينيه ديكارت وموقفه من الثنائية ونظرة المدرسة العقلية المثالية إلي العالم. وأشار في نظرته التاريخية إلي مذهب وحدة الوجود Pantheism الذي لا يفرق بين إله خالق وطبيعة مخلوقة، فالكل لديهم في واحد والواحد أساساً يرجع إلي الطبيعة وأشهر من يمثل هذا الاتجاه في العصر الحديث هو باروخ سبينوزا الفيلسوف اليهودي / النصراني الهولندي. وأخيراً يشير إلي تكوين الطبيعة الإنسانية ، ولكنه لم يتناوله بالتفصيل على وعد منه بتناوله في الكتاب الثاني من حياة العقل .

ب- دور العقل في مجال المجتمع

يبدأ سنتيانا كتابه بالحديث عن مراحل تطور المجتمع الإنساني من وجهة

---

(1) Ibid., p. 104.
(2) Ibid., p. 172.

نظره، فهو يبدأ بالمرحلة الطبيعية، ثم يمر بالمرحلة الحرة، وأخيراً المرحلة المثالية، ويذكر أن الحب هو أصل تكوين المجتمع الإنساني ويقول في ذلك : « هناك شيئان يجب أن يعترف بهما أي إنسان حتي لا يترك نفسه يغرق في تأملات غير صحيحة: الأول : الحب والحب له أساس فطري أو حيواني، والآخر : أنه يجب أن يكون له مثال أي قدوة، ويبدو أن هذان الشيئان متناقضان، فلا يوجد هناك كاتب يغامر بتقديم الحقيقة كلها، إنه يقدم فقط نصف الحقيقة، والنصف الآخر لا تتضمنه العلاقات الصادقة » [١] .

ومهما كانت الظروف ممهدة والطريق سهل، فإن الحب لا يبدو إلا من خلال العلاقة الجنسية، فإذا لم تكن هناك علاقة من هذا النوع، فلن يعلن الحب عن نفسه، فالمرأة، على سبيل المثال ، التي تقبل على الزواج، تساءل نفسها هل حقاً تحب خليلها أم أنها تقبله فقط للزواج ؟ فسنتيانا يفرق بين أن تقبل المرأة زوجها لأنها تحبه بالفعل، أم تقبله لمجرد الزواج وتكوين الأسرة . إن محك الإجابة عن هذا التساؤل هو إمكان قيام علاقة جنسية سوية وعميقة . لهذا السبب تحب نساء العالم أزواجهن ربما أكثر من أزواجهن؛ لأن الزواج يثير في المرأة شعور أولي بالحب قبل أن تطمسه الأشياء التافهة والمشكلات الزوجية وقبل أن تتحول العلاقة بينهما إلي علاقة بحكم «العادة»، عكس الرجل – كما قلت – لأنه بطبعه مزواج أي « متعدد الزوجات » Polygamous بالفطرة لأسباب كثيرة منها حفظ النوع، كما أنه مخلص لزوجته بحكم العادة وليس بحكم الواجب [٢] .

ويحتاج المجتمع لاستمرار وجوده إلي جهود الأفراد أو بمعني آخر إلي جهود مجموع الأفراد معاً، فالإنسان حيوان اجتماعي بالطبع ، أي أنه كائن اجتماعي يحتاج إلي وجود المجتمع لتحقيق الأمان أولاً، ثم لأن المجتمع يجعله يقوم بأداء أشياء مثيرة مهمة، أما المجتمع نفسه فليس حيوانياً بمعني أنه ليست لديه غرائز مثل الإنسان، وليست لديه اهتمامات أو مثل مثله [٣] .

ثم يتطور المجتمع عن طريق قيام نظم اقتصادية وصناعات متنوعة، وحكومات مختلفة، ونظم دولية وحروب وغيرها .

---

(1) Santayana, George, the Life of Reason, "reason in Society" Book II, Charles Scribner's Sons, N. Y., 1924, p. 8.

(2) Ibid., p. 22.

(3) Ibid., pp. 52 - 53.

ونحن نقول بأن هناك مجتمعات طبيعية لا تقوم إلا في زمان ومكان محددين، وإن كانت تعتمد في الأصل على تكوين الأسرة التي تنشأ تلقائياً باجتماع الرجل والمرأة وبينهما حب وارف ، فالأسرة هي إحدي روائع الطبيعة* ، وبعد ذلك تطور العلاقات بين الوالدين والأطفال، فالوالدين يمنحان أطفالهم الحب والخبرة والذكريات ، بينما يضمن الأطفال لوالديهم الخلود في الدنيا بتسلسل نسلهم وبقاء ذكراهم العطرة [1] .

وتقوم العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمعات الطبيعية على أساس فكرة الصداقة المثالية وهي فكرة قديمة، فالأزواج يختلفون من حيث الفروق الفردية والذهنية، واهتمامات كل منهم، إلا أن هناك رباط عام يربط بينهم –على الرغم من وجود هذه الاختلافات– هذا الرباط هو الصداقة التي تتحول شيئاً فشيئاً إلي شعور عام نحو الأطفال وفيما بين الأزواج . إذاً فما نسمعه عن الزواج القائم على العقل ، كلام معقول تماماً ، ويمكن أن يكون مفعماً بالأمل واعداً بسعادة قد تطول أو تقصر بحسب الظروف، إلا أنها تضمن حياة زوجية سعيدة يمكن أن تمنح كلا الزوجين حياة عاطفية دافئة [2] .

إن المشكلة الكبري التي ينبغي على الفلسفة إيجاد حل لها، هي وسيلة تحمل الناس على التمسك بالفضيلة بغير إثارة الآمال الغيبية ومخاوف الغيب في نفوسهم .

لقد وجدت هذه المشكلة حلاً نظرياً لها في النظرية الأخلاقية التي قدمها سقراط Socrates . ومن بعده سبينوزا ، فقد قدم هذان الفيلسوفان للعالم نظاماً أخلاقياً كاملاً، ولو استطعنا حمل الناس على اتباع أحد هذين النظامين الأخلاقيين لأدي هذا إلي تحسين ظروف حياتهم وشعورهم بالغبطة والسعادة[3] .

هذا ما يراه ول ديورانت فلماذا نترك النظام الأخلاقي في الدين الإسلامي باعتباره خاتم الديانات، حفظه اللّه تعالي للإنسان في كل زمان ومكان بحيث يضمن له سعادة في الدنيا وحسن ثواب الآخرة، فأيهما أفضل في إقامة نظام أخلاقي سليم وكامل ، الإنسان يقيمه للإنسان، أم رب الإنسان يقيمه للإنسان ؟

---

(1) Ibid., p. 41.

(2) Ibid., p. 156.

(٣) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٦١٠.

ثم يعود ول ديورانت ليقول لنا أنه من الصعوبة بمكان أن نتجه إلي مثل هذه النظم الأخلاقية فهي مثالية أكثر من اللازم؛ والمثالية تنأي دائماً عن أيدي البشر، إذاً ستبقي أحلاماً في أذهان الفلاسفة ومخيلاتهم، أما بالنسبة إلي الناس فإن تطورهم الأخلاقي يجب أن يكون داخل إطار العواطف الاجتماعية الذي يسوده الحب والنزعة الوطنية .

إن أشد ما يكرهه سنتيانا هو الفوضي والسرعة الهائلة التي تصاحب الحياة الحديثة، ويتساءل سنتيانا هل كان الناس أسعد حالاً في ظل النظام الارستقراطي القديم عندما كان معيار الحاكم هو الخير لا الحرية ؟

ربما أن الديموقراطية * قد فتحت باب الحرية أمام الجميع فإن هذا سيؤدي إلي فتح باب الشر وعدم القناعة أمام الجميع، حيث يبدأ الصراع بين طبقات المجتمع، وهكذا سيستمر الصراع وسيتم القضاء على الحريات .

ويتحدث سنتيانا في بقية الكتاب عن النزعة الوطنية وهي شيء مثالي في حد ذاته باعتبارها كياناً أخلاقياً يوجد في عقل الإنسان وخياله أيضاً، فالنزعة

(*) الكل يتشدق بالحديث عن الديموقراطية ولن يزيد مداها عن طرف لسان المتحدث والمتشدق بها، فهذا البروفيسور ناعوم تشومسكي الأستاذ الجامعي الأمريكي الجنسية اليهودي الديانة، وعالم اللغويات يقول في كتابه «ماذا يريد العم سام»؟ إن هناك من الأدلة ما يكفي لاتهام كل الرؤساء الأمريكيين منذ نهاية الحرب العالمية بأنهم مجرمو حرب أو علي الأقل متورطون بدرجة خطيرة في جرائم حرب، فدفاع أمريكا عن الديموقراطية لمجرد الاستهلاك والدعاية.
وكما يقول المعهد الملكي للشؤون الدولية في لندن أمريكا تتحدث فقط عن الديموقراطية في الخارج، ولا تهمها فعلاً؛ لأن الأهم عندها هو المشروعات الرأسمالية الخاصة، وعندما تتعرض حقوق المستثمرين الأمريكيين للتهديد فعلي الديموقراطية أن ترحل، ولا بأس أن يحل محلها حكام التعذيب والقتل. وهناك عدة أدلة علي تدخل أمريكا في شؤون جيرانها في بنما وجواتيمالا والدومينكان وشيلي والبرازيل، هذا بالإضافة إلي دول الشرق الأوسط في فلسطين والعراق وليبيا والسودان والخليج ومصر وغيرها.
ويذكر تشومسكي أن الاحتلال العسكري السافر لم يعد ضرورياً. فقد برزت وسائل حديثه مثل صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، والبنك يقدم القروض مقابل «تحرير الاقتصاد» أي تهيئة الاقتصاد الوطني لاختراق المال الأجنبي، وتحكمه فيه، وانخفاض الخدمات الاجتماعية.
ويقول المؤلف: إن الديون والفوضي الاقتصادية التي أنجزها العسكريون تهئ الساحة أمام شروط صندوق النقد الدولي. والبرازيل أنموذج صارخ، وبنما أقطع».
(كامل زهيري، من ثقب الباب، جريدة الجمهورية العدد ١٦٤٤٤ السنة ٤٦ - الثلاثاء ١٧ رمضان ١٤١٩هـ - خمسة يناير ١٩٩٩، ص ١٢).

الوطنية لها شقان مهمان، الأول : عبارة عن شعور عاطفي ينظر من خلاله إلي مصادر الثقافة ، والثاني هو السياسة والولاء للمثل التي يضعها المجتمع [١] .

كما يري أن هناك أجناساً بشرية تتفوق على أجناس أخري، لذلك فلا يشجع سنتيانا الزواج بين أجناس تختلف في درجة تفوقها. وعلي الرغم من ذلك فإن الأجناس النقية نقاء خالصاً قد تكون عقيمة من الناحية الأخلاقية مثل اليهود واليونان والرومان والانجليز، ولم يكن لهم الحق في الاعتداد على الأمم الأخري، وقد اتسمت تصرفاتهم بالعداء والسطو على ثقافات الأمم التي كانوا يغيرون عليها [٢] .

ج- دور العقل فى مجال الدين

تؤكد الخبرة ما قاله فرنسيس بيكون من قبل، فقد قال « إن قليلاً من الفلسفة يؤدي بعقل الإنسان إلي الإلحاد، ولكن التعمق في الفلسفة يقرب عقول الناس من الدين » [٣] .

إن الدين له دلالة لا شك فيها وله معني واضح، فإذا توفرت التصورات التقليدية، خاصة إذا كانت تصورات جميلة موفقة، فإن الشاعر هو الذي يتبناها، ولكن بشرط أن تكون نقية. فكل دين عزيز على من يعتنقه خاصة لدي أصحاب الحياة الطاهرة، ويفي بإحدي وظائف المجتمع الضرورية التي يتبناها . فالدين الذي يعتنقه الإنسان – من وجهة نظر سنتيانا – يعتبر حدثاً تاريخياً مثل اللغة التي نتكلمها . أما في الظروف النادرة عندما يكون الاختيار ممكناً، فإن الإنسان بصعوبة ما يغير هذا الدين، إلا أنه يجب على هؤلاء الذين ينتقلون من دين إلي آخر ، وهم الذين فقدوا مقومات حياتهم الروحية، يمكنهم أن يلتزموا الحياد، بمعني يجب عليهم ألا يتعرضوا لمعتقدات غيرهم من الناس، فقليل من الناس وهم الذين يتذكرون فضل الدين وكرمه [٤] .

فكل دين هو دين إيجابي وخاص، فضلاً عن أنه علاقة خاصة تربط بين

---

(1) Santayana, Reason in Society, p. 163.

(2) Ibid., p. 167.

(3) Santayana. George, the Life of Reason, "Reason in Religion" Book 3 Charles Scribner's Sons, N. Y., 1905, p. 3.

(4) Ibid., p. 5.

الروح والدين، فالدين هو العامل الرئيس في الحياة العاقلة، طالما أن غايات الحياة العاقلة ترتبط به .

كما أن للدين نفس العلاقة الجوهرية التي للشعر Poetry ، إلا أن الشعر -بصفة خاصة- لا يتظاهر أبداً بأن له فائدة بعينها، وبالإضافة إلي ذلك فإن له قيمة خالصة تبرر له وجوده، فإن القيمة الشعرية للدين لها قيمة أكبر من تلك التي للشعر ذاته؛ لأن الدين يتعامل مع الموضوعات العملية العليا .

وأنكر سنتيانا أن يكون لليهود فلسفة، ولكن لديهم تقاليد قومية خاصة بهم يمكن تفسيرها تفسيراً نظرياً، وفي زمن التسامح سمح لهم بإصدار كتابات خاصة خلال العصور الوسطي. أما السؤال الخاص بالله تعالي الواحد الأحد -على سبيل المثال - فهو سؤال رهيب بالنسبة إليهم، وهو موقف يختلف عن ذلك الموقف الذي وقفه اليونانيون القدماء، فقد كانت لهم فلسفة تنويرية وعبقرية جمعت بين الإله الواحد وتعدد المعبودات ، فإذا قلنا الإله أو المعبودات فإن هذا مجرد اختلاف في التعبير وتمنح من يقرأها نفس التأثير، لذلك فإننا نجد أفلاطون وأرسطو والرواقيين في نهاية كل خطوة نخطوها [١] .

يعتنق الإنسان الدين تحت ضغط هائل يقع تحته، فكل واحد منا منجذب إلي الله تعالي، ولكن من ناحية أخري فالكل يعيّ الطرق النافعة المؤدية إلي ذلك الاعتقاد في الدين، وعندما يفشل الإنسان في حياته ويجد إن كل المثل التي يعتقد فيها لا تؤدي الغرض الذي من أجله اعتنقها الإنسان فإنه يتركها إلي الله تعالي. والإنسان يعلم علم اليقين أنه فاني، وكل الأنظمة الإنسانية والاجتماعية تقوم على هذه الحقيقة، ولكن الخلود أفضل، وفكرة الخلود هذه موجودة في العقل الواعي النبيل، لذلك فهي موجودة في عقل الله تعالي، وكل ما يردده الإنسان في صلاته إنما هو ترديد لكلام الله تعالي لأنه تعلم أن يري الأشياء كما يراها الله تعالي [٢] .

وينتقل سنتيانا بين الموضوعات التي تناولت الدين فيشير إلي فكرة «الإعتقاد» Belief التي غالباً ما نربطها بالدين، ولكنه يري أنها ترتبط بالعلم، بينما الإنسان لا يعتقد في الأساطير ، وهي مرحلة من مراحل الاعتقادات التي

(1) Ibid., pp. 11 - 14.
(2) Ibid., pp. 45 - 46.

مر بها الإنسان في بعض فترات حياته، فهذه الأساطير تبين أن الإنسان اهتم اهتماماً عميقاً بكل من العالم الذي حوله فضلاً عن اهتمامه بذاته، وحاول أن يربط بينهما بل وأن يفسر أحدهما بالرجوع إلي الآخر، ولهذا فالأسطورة تعد مقدمة طبيعية للفلسفة، طالما أن حب الأفكار جمع بينهما وهو أساس كل منهما، فكلاهما صنعتهما الأفكار التي أعجبت الإنسان، ولكن الأساطير تحتاج إلي نوع خاص من العبقرية بالإضافة إلي ما تسرده من أوهام، إلا أنه يمكن للخبرة أن تعالج الإنسان من أوهامه .

ويسرد سنتيانا سرداً مطولاً موضوع دور العقل في مجال الدين، يتناول فيه العقيدتين اليهودية والنصرانية، ولكنه يهاجمهما باعتبار أنه يأخذ بفكرة الدين الطبيعي والدين الإنساني، ولست أرى لماذا سيطرت فكرة دين الإنسانية على عقول فلاسفة اتصفوا بالعبقرية أمثال كونت وجيمس وديوي وسنتيانا فلا يدرسون جميع الأديان بما فيها الإسلام حتي يتبينوا الرشد من الغي ولكنني لا أجد ما أقوله بعد قول الله تعالى لرسوله الكريم صلي الله عليه وسلم « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » . صدق الله العظيم.

د - دور العقل في مجال العلم

لم يكن كتاب سنتيانا « دور العقل في الدين » يختص بالحديث عن الدين فقط بل أنه تناول فيه نظرياته في العلم والدين والفن معاً، وذكر فيه أنه على الإنسان المتدين ألا يخاف من نتائج العلم، كما ينبغي عليه ألا يخشي من الفلسفة المادية، لأن اللغة الدينية أي اللغة التي يتحدث بها الدين لغة شاعرية تعبر عن الحقائق الأخلاقية والتي لا تتناقض مع العلم أو النزعة المادية. وقد حذرنا سنتيانا في مقدمة كتابه « شروح في الشعر والدين » Interpretations of poetry and Religion بقوله: « يجب على النظريات الدينية أن تسحب ادعائها بأنها تتناول فقط موضوعات الصدق، فإن هذا الادعاء لا يعتبر فقط مصدر الصراعات التي نشأت بين العلم والدين، ولكنها السبب أيضاً فيما يشوب الدين من شوائب خاصة عندما يبحث عن مصداقياته في مجال الواقع الخارجي، وينسي أنه معني بالتعبير عما هو مثالي » [1] .

ويقوم كتاب سنتيانا « حياة العقل » على العلم؛ لأن العلم يحتوي على جميع

---

(1) White. Morton, pp. 248 - 249.

أنواع المعارف التي يثق بها ويركن إليها، فهو يعرف مدي ما في العقل من تقلب وعدم ثبات وما في العلم من قابلية إلي الزلل والخطأ، ولكنه على الرغم من ذلك يري وجوب اعتمادنا على العلم وحده، وهكذا أراد سنتيانا أن يفهم الحياة شاعراً بما شعر به سقراط بأن الحياة بغير بحث ليست جديرة بالإنسان، ولابد أن يخضع للعقل كل نواحي التقدم الإنساني وكل ما يتصل بالإنسان من مصالح وتاريخ (٢) .

ولم يحاول سنتيانا تقديم فلسفة جديدة بقدر ما أراد تطويع الفلسفات القديمة وتطبيقها على حياتنا الحاضرة، وهو - بما له من ميل نحو فلاسفة اليونان - يعتقد بأن أفضل الفلاسفة هم أولهم وأقدمهم وعلى رأسهم «ديموقريطس» و «أرسطو» ، الأول بسبب نزعته المادية الواضحة، والثاني بسبب رجاحة عقله وسلامة حكمته، وواجه سنتيانا مشكلات الحياة الحاضرة، وقد وضع في يمينه مذهب ديموقريطس الذري المادي، وفي يسراه أخلاق أرسطو وخاصة نظريته في الوسط العدل حتي يستطيع أن يعبر عن نزعته المادية بقوله :

« إنني في الفلسفة العملية مادي صميم... ولكني لا أزعم أنني أعرف ما هي المادة في ذاتها... وأنا أنتظر من رجال العلم أن يخبروني بهذا »(٢) .

ولا شك أن رجال العلم قد أخبروا سنتيانا كما أخبروا العالم أجمع الكثير عن أسرار المادة ما هداهم الله تعالي إليه من علم واكتشافات واختراعات ومازال العلماء يسعون مجاهدين في مجال العلوم لاكتشاف خباياه وأسراره .

ولا يوافق سنتيانا على اعتناق مذهب وحدة الوجود. وهو المذهب الذي يقول بوحدة الكون، أي أن الله تعالي هو الكائنات التي هي في ذاتها الله تعالي، بل ويذهب إلي أبعد من ذلك فهو يعتقد أن مذهب وحدة الوجود ليس إلا مهرباً من الإلحاد، ويذكر قوله إننا لا نضيف شيئاً إلي الطبيعة عندما نسميها الله تعالي، وأدرك سنتيانا - بطبيعته كشاعر - أن العالم إذا تجرد من انتسابه إلي الله تعالي يصبح عالماً بارداً ولا يبعث عن راحة القلب والنفس. ثم يتساءل متعجباً : لماذا ثار الضمير الإنساني أخيراً على مذهب الطبيعيين وعاد إلي الإيمان بالغيب الخفي ؟ قد يكون السبب في هذا هو أن النفس الإنسانية قريبة ومشابهة لما هو خالد ومثالي، فهو لا تقنع بما هو موجود أمامها وتتوق إلي حياة

---

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٦٠٥.

(٢) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

أفضل، وتحزنها فكرة الموت، وتعلق أملها على قوة -هو قوة الله تعالي - تمكنها من الدوام والخلود وسط ما يحيط بها من تغير مستمر [١] .

ومن العجيب حقاً أن يصدر هذا الكلام عن شاعر روحي ومفكر عميق ثم لا يعلن إيمانه بالله تعالي صراحة، ويهرع إلي المذهب المادي الآلي لكي يعتنقه، إن سنتيانا يربط عنقه في طاحون الفلسفة المادية التي عجزت لعدة قرون عن تفسير سر نمو شجرة أو ازدهار زهرة أو حتي ابتسامة طفل .

إن العلم في رأي سنتيانا بل وفي رأي غيره أيضاً - لا يزدهر إلا في مناخ يتمتع بحرية الفكر، وقد ازدهر العلم مرتين : الأولي في بلاد اليونان لمدة ثلاثمائة عاماً، والثانية في العالم الغربي النصراني الحديث بنفس المدة تقريباً، وقد بدأ يؤتي ثماره، إلا أن أحداً لا يستطيع أن يتكهن بمداه [٢] .

ولا يخلو قول سنتيانا هذا من تجني وجهل ، فالعلم ازدهر في فترات كثيرة منذ بدء الخليقة وحتي اليوم، فقد ازدهر في مصر القديمة وترك قدماء المصريين حضارة قامت على أسس علمية نظرية وعملية فاقت الخيال مازالت تحير عقول العلماء، وتكشف وجود أسرار جديدة كل يوم... وازدهرت العلوم والفنون كذلك في بلاد الشام وبلاد الرافدين، ثم في الصين والهند... وليس ازدهار العلوم والفنون والآداب في الدولة الإسلامية عنا ببعيد... فقد ازدهرت الحضارة الإسلامية ازدهاراً عظيماً يعد هو السبب الرئيس في بداية الحضارة الغربية الحديثة ..

ويقوم العلم الإنساني على العقل الذي يزيل بذكائه الخلط والاضطراب، ويمكننا من التفرقة بين القيم، فقيمة الصدق تختلف في عالم الطبيعة عنها في عالم الروح ، ففي عالم الطبيعة الصدق يطبق على الموجود وجوداً فعلياً، أما في عالم الروح فقيمة الصدق نطبقها على قيمتيّ الخير والجمال اللتان تبعثا الراحة النفسية في الحياة الدنيا - أما الصدق الذي تنشده العلوم على اختلاف موضوعاتها والذي تنشره الفضيلة في مجال الأخلاق فهو صدق مختلف وعلينا ألا نخلط بين الاثنين بسبب اختلاف أصول كل منهما عن الآخر [٣] .

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٠٦.

(2) Santayana. George, the Life of Reason, or the phases of Human Progress, Book. IV Reason in SCience, Charles Scribner's Sons, New York, 1922, pp. 3 - 4.

(٣) د. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص ص ٢١٥-٢١٦.

أما الفرق بين العلم والمعرفة العامة، فإن العلم يعتمد على موضوعاته الخاصة ويخضع لنتائجها وكذلك تفعل المعرفة العامة، ويكمن الاختلاف بينهما في مدي اختلاف كل منهما وليسا في طبيعتهما ، فالطبيعة واحدة واتساع مجال احدهما عن الآخر هو موطن الخلاف؛ فالعلم وحدة واحدة وتعني الوحدة التي يقصدها سنتيانا التنسيق بين الخبرات ، وبهذا يكون التنسيق شرط من شروط الخبرة [1] .

أما الفرق بين العلم المثالي أو العلم الجدلي وبين العلم الطبيعي فهو فرق تقدمه لنا التجربة، ومع ذلك فإنهما لا يستقلان عن بعضهما البعض، بل أنهما يتكاملان ويتفقان في الأسس العامة، ويتعاونا في النتائج ، فالعلم الجدلي يجعل الأمور أكثر وضوحاً، بينما يجعل العلم الطبيعي الأمور أكثر عمقاً ، وتتزايد نقاط التقاء العلمين مما يساعد على توضيح أساس العلم، وفي النهاية تصبح السيطرة والغلبة للعقل على المادة [2] .

ويستعرض سنتيانا في كتابه أمور كثيرة منها الانقلاب الصناعي في أوروبا وتطور الصناعات القائمة على العلم، ويتحدث عن فلسفة التاريخ ومدي أهمية توافر الوثائق التي تسجل أحداث التاريخ وإلا انتفت مصداقيته كعلم معترف به، ويشرح النزعة الآلية ويطبق عليها نزعة دارون التطورية، ولذلك رجع إلي رأي ديكارت في النزعة الآلية، وحاول تطبيق النزعة التطورية على فلسفة هيجل، والإشارة إلي مونادات ليبنتز.

أما بالنسبة لعلم النفس فهو عبارة عن منهج أكثر منه نظرية، ويحاول توزيع موضوعات علم النفس على بقية العلوم ، فالجانب العضوي في الإنسان يرجع إلي العلم البيولوجي، أما الروح التي لا تختلف في أساسها عن الحياة، فقد تم دراستها من خلال عملها الطبيعي في الجسم الإنساني، وما يتبقي من موضوعات علم النفس هي الموضوعات التي كتبها أرسطو في كتابه « النفس » De Anima .

وأشار في كتابه إلي الرياضيات وأسسها المجردة الموجودة في الطبيعة، فلا توجد مجردات رياضية لا نستطيع أن نخلع عليها ثوب الأشياء الموجودة

(1) Santayana. Reason in Science, pp. 18-19, p. 25.

(2) Ibid., p. 29.

بالفعل؛ فالرياضيات بكل تطبيقاتها في الطبيعة هي جزء من الفلسفة المثالية، فهي منطق يطبق على ما يمكن أن نحدسه حدساً بسيطاً ، فكل هذه الحدوس تبدو لنا فيما نسميه بالأشياء المادية (١) .

ثم عاد وتناول الحديث عن الأخلاق سواء كانت أخلاق سابقة على العقل أو أخلاق عقلية، والفرق بينهما في درجة اكتمال الثانية عن الأولي، بسبب سيادة العقل عليها وتوجيهه لها من أجل حياة كاملة مستقيمة تبعث على الرضا عندما نفكر فيها. كما يشير إلي الدين وبخاصة الدين النصراني ويعتبره نسق غير عقلي .

وهكذا ينتقل من موضوع إلي آخر حتي نهاية الكتاب .

٤- فلسفة الوجود عند سنتيانا

مبحث الوجود من المباحث المهمة والأساسية في الفلسفة ويختص بالبحث في الله والإنسان والعالم، وعلى أساس وجودها يتأصل وجود المعرفة والقيم ، فالوجود هو الخاصية المشتركة بين جميع الموجودات، وبسببها يقال عن الشيء أنه موجود، (٢)، أو هو « ما يتحقق في الخارج أو في الذهن »(٣).

ويرجع تاريخ الوعي الفلسفي بالمادة كعنصر مادي من عناصر الطبيعة وكمذهب يعرف بالمادية Materialism يرد كل شيء إلي المادة حيث تعتبر أصلاً من الأصول ومبدأ أولياً يفسر به - ودون غيره - وجود الموجودات وتكوينها إلي أكثر من ألفين وخمسمائة عاماً أو تزيد على يد طاليس ولوقيبوس وديمقريطس وغيرهم (٤) .

لذلك اهتم سنتيانا بالمادة وأعطاها أهمية قصوي، حيث تدخل في تركيب جميع الأشياء ، وهاجم الذين يتعصبون ضدها على الرغم من تقديرهم لها، فهم يعتقدون أنها أصل الشرور في العالم، ولكن سنتيانا يرد عليهم بأنهم إذا

---

(1) Ibid., p. 141.

(٢) د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٦، ص ١٠٤ .

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الفقرة ١٠١٩، ص ١٩٦.

(4) Smart, J. J. C., History of Materialism, the new Encyclopedia Britannica, vol. 12, Edited by: Encyclopedia Britannica Inc., U. S. A., 15th. edition, 1979, p. 612.

نظروا إلي المادة نظرة أرحب وأشمل فسيجدون أنها خير بالنسبة إليهم، لأنها مبدأ الوجود، وهي أصل جميع الأشياء الطبيعية، في صورتها الممكنة (١) .

ان سنتيانا يري في المادة نسيج العالم، فهي العالم الحقيقي ومجاله الأساسي الفعل. فعالم المادة ديناميكي لا يقوم على التصور الفطري، عالم يعتمد على التوالد والاستمرار، يحتوي على معظم ما أنتجته القريحة الإنسانية. فكل ما يعن لى يعن لباقي الناس لأنه نتاج الإدراك الحسي، وعليه يمكن أن نقول عن اهتماماتنا الشخصية أنها تدور حول ما يفكر فيه الآخرون أيضاً باعتبار أننا نعيش وسطاً طبيعياً واحداً مشتركاً .

ولقد بحث سنتيانا في مفهوم المادة على ضوء تأثير الفكر الترنسندنتالي (المتعالي) ويقصد به البحث في أصل فكرة وجود شيء ما، فالفكر الترنسندنتالي هو التحدي المطروح على الساحة الفلسفية في مقابل جميع الأفكار الاعتقادية الأخري. وأخذ في اعتباره الدوافع الترنسندنتالية عندما وجد نفسه مضطراً إلي الاعتقاد في الجوهر حيث ظل اعتقاده مجرد افتراض مبدئي يصعب التحقق منه (٢) .

ولا شك أن سنتيانا أقر منذ البداية أن فلسفته طبيعية مادية، تفسر فيها الطبيعة نفسها بنفسها، كما يذهب إلي أن وعي الإنسان بشيء ما من الأشياء الموجودة في العالم دليل على وجودها ويتعرف عليها الإنسان مباشرة دون الحاجة إلي حلقة وسطي بين الذات العارفة والشيء المعروف .

ولقد أورد سنتيانا صفات أساسية للمادة في كتابه « عالم المادة » Realm of Matter هي (٣) :

١- توصف المادة بأنها خارجية ، أي أنها توجد خارج الذهن أو الفكر .

٢- تتكون المادة من أجزاء ، وتشغل حيزاً ملموساً من الوجود عندما توضع داخل إطار الفعل أو العمل، أو عندما توضع في موقف الاستعداد للفعل، ويتم ذلك في الوسط الطبيعي الملموس .

(1) Santayana, George, the Realm of Matter, in "the Realms of Being, Charles Scribner's Sons, New york, 1930, p. 183.

(2) Ibid., p. 200.

(3) Ibid, pp. 201-202. pp. 233-234.

٣- يتضمن العمل تغييراً، فإذا ارتبطت المادة بالعمل فإنها تعد في حالة حركة مستمرة ، ويتم هذا التغيير في خلال فترة زمنية محددة، وفي مكان محدد أيضاً .

٤- تتوزع المادة توزيعاً غير متساوي تبعاً لتغيير وضع الفعل ورد الفعل، فضلاً عن تغير تشكيل المادة في المكان والزمان المحددين.

٥- يختلف تكوين المادة من وضع لآخر ، كما يختلف بالنسبة لموقف من يلاحظها .

٦- توجد المادة في كائنات طبيعية مختلفة فقد تتحقق في إنسان أو حيوان أو جماد أو في شعور، أو صورة ذهنية ، أو فكرة.

٧- يثبت وجود الحقائق الذهنية، وجود المادة التي تتكون من مجموع سلسلة الحوادث الطبيعية التي تعتبر ذات مؤشرات دلالية على الفعل، وتشير إليه .

٨- تعتبر حركة المادة في مجال الظواهر الطبيعية، حركة مستمرة لا تتوقف، دؤوب ليس لها نهاية، إلا إذا خرجت عن نطاق الفعل بقوة خارجة عنها (وهذا في حد ذاته قانون علمى) .

٩- تظل كمية المادة هي هي ، لا تزيد ولا تنقص برغم استمرار حركة الفعل وتغير صفاتها وكيفياتها وأشكالها ، فالمادة لا تفني ويمكن أن توجد من العدم بقدرة خالقها (قانون علمي آخر) .

١٠- تختلف صيرورة المادة عند سنتيانا عن مثيلاتها في الفكر الفلسفي، فهي مثلاً صيرورة مادية عند سنتيانا، بينما هي صيرورة عقلية عند هنري برجسون .

ولقد اهتم سنتيانا بفكرة الصيرورة Flux ورآها صيرورة لا يعرف لها مدي بل هي مستمرة ومتواصلة. ويقترب موقف سنتيانا من الصيرورة من موقف هيراقليطس أكثر مما يقترب من موقف برجسون، وإن حاول أن يجعلها مختلفة بعض الشيء عن موقف هيراقليطس .

ومما هو جدير بالملاحظة أن سنتيانا فيلسوف مادي على نحو مطلق، غير أن لديه ثنائيات كثيرة منها قوله بعالم الممكنات وعالم الواقع، وهذه الثنائيات المتعددة أدت إلي وجود خلل في نسقه الفلسفي، إلا أننا يمكننا أن نجد مخرجاً سهلاً لسنتيانا وتناقضاته التي نتجت عن ثنائياته فهو فيلسوف جمال من الدرجة

الأولي جعل النفس وهي مناقضة للبدن مجرد أشعار ووعي وليست شيئاً جوهرياً أو شيئاً خالداً يتميز عن البدن تميزاً مطلقاً .

واهتم سنتيانا بعالم الماهية كوجه آخر لفلسفته المادية، فالمادة هي شيء محدد قادر على أن يظهر لنا أو أن يكون موضوعاً للفكر. وبذلك استطاع أن يمايز بين الماهيات من ناحية وبين الواقع من ناحية أخري وذلك عن طريق توجيه انتباه الإنسان ، على أن يكون هذا الانتباه انتباهاً واعياً، مركزاً خالصاً، وتاماً، فالماهية هي فكر صرف ، وبسبب كونها فكراً صرفاً، وبسبب عدم وجودها وجوداً فعلياً، وبسبب أزليتها، تتصل بالوجود المادي من الداخل، لا بوصفها امتداداً لما هو موجود أو جزء منه ، لأنها ليست مادة، فضلاً عن أنها ذاتية، قابلة للتمثيل، وفردية، لا محددة العدد، تتصف بالثبات، والصدق، ونبض الحياة، وجودها ضمني لا فعلى، ويعني الوجود الضمني بقاء القواعد العامة وآليتها التي لها علاقة أبدية بالوجود لأن التغير لا يعني الفناء، وإنما يفيد التحول، ولا يلغي الماهيات ولكن يقوم باستبدالها [١] .

وفي رأي سنتيانا أن العقل الإنساني بما له من قدرات يستطيع إدراك بعض الماهيات إدراكاً ذاتياً وتلقائياً، والطفل أكثر قدرة على إدراكها لما يوصف به من نزعة فطرية وما يتصف به عقله من طهر وبراءة، وعلى الرغم من ذلك فإن الماهية تقوم بدور مهم حيث يمكنها أن تخلص الفيلسوف الذي أجهده البحث، وأعياه الفكر من النظر في المشكلات الفلسفية، ومن بينها مشكلة الثنائية خاصة تلك التي بين الإحساسات والأفكار، ومشكلة الكليات والجزئيات ، ومشكلة المجرد والمشخص العيني الملموس، فالماهيات كلها متساوية لكل منها صفتها وخاصيتها التي تساعدها على أن تكون ماهيات متكاملة تكاملاً مثالياً [٢] .

ولا شك أن نظرية الماهية تعد حجر الزاوية في فلسفة سنتيانا في الوجود، وعليه فإن الوجود الخالص Pure Being هو أيضاً من أكثر الأفكار التصاقاً بالماهيات، فهو ما يبدو للوجود الإنساني وهو – أي الوجود الخالص – ما يمدنا بالموضوعات المنطقية والجمالية مباشرة، فلا غرو إذاً أن تتعرض فكرة الوجود الخالص للنقد من جانب من يحاولون دراستها.

(١) انظر للمؤلف، فلسفة سنتيانا في الوجود والمعرفة، ص ص ١٠٤-١٠٥.

(2) Santayana, George, Skepticism and Animal Faith, (Introduction to a System of Philosophy), Dover Publications, Inc. New York, 1955 (First Published in 1923), p. 90.

كما يتضمن الوجود الخالص الماهية، لذا نصفه بالبساطة وقوة التركيز، فضلاً عن امتلاكه القدرة علي النفاذ إلي عمق الأشياء، فنجد ما هو كلي الوجود Omnipresent وماهو جوهر Substance ، فهو منبث في جميع الماهيات، بل وفي جميع نواحي الحياة من أفكار ومشاعر وإحساسات.

ويمكن إيجاز موقف سنتيانا من الماهية كما يأتي:

١- إن جميع الماهيات فردية ومكتفية بذاتها أي أنها تقوم بنفسها وتستمد وجودها من داخلها كمونادات ليبنتز.

٢- إن نشأة الماهيات ووجودها ممكنة وليست مستحيلة.

٣- ليس للماهية قانون أو قاعدة تتبعها.

٤- يعتبر المنطق معبّراً تعبر عليه اللغة في مجال الماهيات للموضوعات التي لها صلة بها.

٥- توجد ماهيات عامة.

وقد أضاف ريتشارد بتلر - أحد الباحين في فلسفة سنتيانا وظائف أخري للماهيات هي[1].

١- تحافظ الماهيات علي صيرورة الوجود بإحداث التغيرات الضرورية من زيادة ونقصان.

٢- تعمل الماهيات بالحدس كرموز لموضوعات التأمل والمعرفة.

٣- للماهيات قيمة أخلاقية وجمالية باعتبارها موضوعات للفكر.

إن الماهيات ليست مجردات، بمعني أنها مجردة عن المادة لأن التجريد معني معرفي وليس سيكلوجياً، ولذلك تتجسد الماهيات في الأشياء حتي تتناسب ومذهب سنتيانا المادي. فالإنسان الذي يري «كرة» أمامه علي سبيل المثال يفترض أن لها مجالاً وهو المجال الكروي أو دائري الشكل، فالأفكار لها دلالات تشير بها إلي الأشياء الموجودة في الواقع الفعلي، وعندما تحدث عملية التجريد فإنها تحدث لكي تكشف للإنسان، الذي يري الكرة، عن ماهية الشيئ.

كذلك فسنتيانا كفيلسوف جمال وأديب وشاعر استخدم الخيال ليصل به إلي عالم الماهيات، وعلي هذا الأساس يمكن أن نقول إن عالم الماهيات عالم وهمي

(1) Butler, Richard, the Mind of Santayana, Henry Regnery Company, Chicago, 1955, p. 173.

خيالي، عالم ملهم فيه ممكنات غير واقعية لم تتحقق بعد. لقد وقع سنتيانا في مأزق منهجي ونسقي إلا أننا نستطيع أن نخرجه من مأزقه اذا قلنا إن عالم الماهيات عالم يتعلق بالفن والجمال عند فيلسوف الفن والجمال، إلا إنه ليس فيلسوفاً أنطولوجياً (وجودياً) مثل هوايتهد أو صمويل الكسندر أو جون ديوي، كما أنه ليس فيلسوفا ميتافيزيقياً مثل جوزيا رويس أو مارتن هيدجر، لذلك قال سنتيانا أن طبعية الماهية لا تتبدي علي أحسن وجه اللهم إلا في الشيئ الجميل.

ويعتبر عالم الروح عند جورج سنتيانا هو الجزء المكمل لفلسفة الوجود لديه، وهي فلسفة تقوم علي ثلاثة ألاضلاع إن صح لي استخدام هذا المصطلح، فكأن فلسفة الوجود لديه مثلث ذو ثلاثة أضلاع المادة والماهية والروح، والروح تختلف عن سائر العناصر الطبيعية الأخري، والتي يمكن أن نصفها بأنها مادية، ومع أن الروح تعاني من سجنها في حدود البدن الضيقة، إلا أنها تميل إلي الفعل معه لا بدونه، لأن مظاهر فعلها لن تبدو أمام الآخرين إلا من خلال البدن، ومع ذلك فهي تميل إلي تحررها من حدود البدن لأن المجال الذي تحلم به أوسع وأرحب.

وطالما أن الروح تختلف في طبيعتها عن سائر الموجودات الأخري، حيث توصف بأنها نور باطني خالص تتبع الحياة من وجهين، وجه داخلي تنزع فيه الروح نحو الكمال، ووجه خارجي يتمثل في مجال الفنون واتساقها وملائمتها للملكة الطبيعية في الإنسان.

وتختلف الروح عن المادة في كون الروح مفكرة وشاعرية، تعتمد علي الخيال، بينما المادة - بما فيها البدن - علي الرغم من ديناميكيتها فهي صماء، لا تدرك الروح ولا تعي وجودها. والروح أو الوعي لا يقوم بذاته، بل إنه يحتاج إلي آلة مادية تمنحه بعداً وجودياً، وعليه فإن الروح ليس لديها القوة لأداء أي عمل مثلها في ذلك مثل جميع الماهيات، بل إنها تعيش وتزدهر لأنها تعي الأشياء المادية من حولها، وعليه فهي تدرك كلا من الماهية والوجود الفعلي Existence[1].

وهناك أشياء تتعلق بالروح لأنها من نفس طبيعتها مثل الحدس Intuition

---

(1) Stroh, Guy, W., American Philoso;hby from Edwards to Dewey, Van Nostrand Reinhald Company, New York, 1968, p. 226.

الذي يعتبر حدثاً روحياً أو عقلياً، والذاكرة التي تعتبر شكلاً من أشكال المعرفة بالماضي، فهي أيضاً حدث روحي أو عقلي أو ذهني، وكذلك الصلاة والتأمل في خلق الله تعالي هما شكلان من أشكال الخبرة الروحية بالإضافة إلي كل خبرات الفكر والوعي.

ويشرح الدكتور زكي نجيب محمود هذا العالم.. عالم الروح.. بقوله:

«من هذه العناصر يبني الإنسان لنفسه مثلاً أعلي لو تحقق لكان عالماً أجمل من هذا العالم الذي نعيش فيه، وأكثر خيراً منه، لو تحقق هذا العالم المثالي لحقق معه أحلام الإنسانية وغاياتها التي قد يستحيل تحقيقها في عالم الطبيعة كما هو قائم، ذلك العالم المثالي هو «عالم الروح»، لكن الإنسان إذ ينتقي لنفسه العناصر التي تكون له في خياله عالماً أمثل وأكمل من عالمه الواقعي، فإنه لا ينسي - أو لا ينبغي أن ينسي - أنه عالم قد استمد كماله من خدمته لأغراض الإنسان وتحقيقه لغاياته وأحلامه وأمانيه ولو أن نوعاً آخر من أنواع الأحياء تخيل عالماً يتخذ منه مثلاً أعلي لتخيل شيئاً آخر غير ما تخيل الإنسان، فلكل نوع مصالحه، ولكل نوع أغراضه»[1].

إذاً فالكمال الذي يسعي كل منا لتحقيقه هو كمال نسبي بالنسبة إلينا، فلا الخير يزيد في خيريته، ولا الجمال يزيد في جماله، بأن نخرج ذلك العالم المتخيل بخيره وجماله من عالم العقل إلي عالم الواقع، أي نخرج الحياة الداخلية للروح إلي الحياة الطبيعية وهي أساساً جزء منه، ولكن الأشياء في الطبيعة تتصف بقوتها ومحدوديتها، بينما تتصف الروح بقدرتها غير المحدودة، ثم يعود سنتيانا فيربط بين مصدر الماهيات الذي يكمن في الروح وعالمها[2].

ولقد استطاع سنتيانا في هذا الجزء من عوالم الوجود وهو «عالم الروح» أن يربط بين الروح والإرادة الكلية. التي قال بها شوبنهور. وبين الحرية التي قال بها شارل رينوفييه، واستطاع أن يعبر بصدق عما يصيب الروح من اضطرابات تدعوها إلي التحرر ومحاولة العودة إلي عالم المثل الذي لم يفصح سنتيانا عن مكانه وصفاته، ولكنه يؤكد في النهاية أن الروح إذا تحررت فسوف تنعم بحريتها.

---

(١) د. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص ص ٢١٢-٢١٣.

(2) Munson, Thomas, the Essential wisdom of George Santayana, Columbia Press, New York and London, 1962, p. 44.

٥- نظرية المعرفة في فلسفة سنتيانا

لكي تفهم نظرية المعرفة في فلسفة سنتيانا فلابد لنا أن نلقي الضوء علي مفهومين مهمين وهما مقدمة لابد منها لفهم نظرية المعرفة السنتيانية، وهما:

- مفهوم الشك.
- ومفهوم الصدق.

أ - مفهوم الشك في فلسفة سنتيانا

الشك عند سنتيانا موقف فلسفي اصطنعه علي غرار الشك الديكارتي وإن لم يعترف بأوجه التشابه أو مدي تأثير الشك المنهجي الديكارتي علي موقفه من نزعة الشك، وفي ذات الوقت نبذ سنتيانا الشك المطلق لأنه لا يصل بنا إلي شيئ ذا بال.

ويهدف الشك السنتياني إلي الكشف عن وجود الماهيات بطريق الحدس، وبالإضافة إلي ذلك فالشك الحقيقي يهدف إلي تحليل الإعتقاد القائم، والوصول إلي المعرفة الحقة، والتي هي معرفة بالماهيات. وقد توصل سنتيانا إلي الشك المنهجي بعد أن تقلب بين أنواع الشك المختلفة، وفي النهاية قدم شكاً طبيعياً يقوم علي الاعتقاد الفطري المستمد من الخبرة، ولعلنا نذكر سوياً أهمية الخبرة في الفكر البرجماتي الأمريكي برمته لذلك أشرت إليها في بداية حديثي عن البرجماتية قبل حديثي عن روادها.

وسار الشك السنتياني متوازياً مع الشك الديكارتي وتمثل في رغبة كل منهما في الوصول إلي اليقين، وأصر سنتيانا علي تقديم شكه إلي العالم علي هيئة مقولة مشهورة له مؤداها: «لا يوجد شيئ معطي علي حالته الراهنة كما أعطي من قبل»(*)، أي أن المعطي الذي يصلنا يتغير دائماً فهو في حالة صيرورة لا تتوقف، والإنسان لا ينزل النهر مرتين كما يقول فيلسوف التغير هيراقليطس.

وربط سنتيانا بين الشك ونظرية وحدة الأنا أو «الأنا وحدية» Solipsism theory وهي النظرية التي تجعل من الذات محوراً للكون، والمفكر الذي يأخذ بهذه النظرية يميل إلي الشك في كل وقت، لأنه يجعل الفكر محصوراً بداخله، يعيش في عالم يتسم بالخيال، عالم لا يتفق مع الواقع؛ لأنه من نسج تصوراته،

(*) Nothing given exists as it is given.

فلا يري الكون إلا من خلال ذاته فقط، ولا يوجد في الكون شيئ فعلي إلا ما يقدره عقله هو وحده[١].

وعلي الرغم من أن سنتيانا سار في شكه متوازياً مع الشك الديكارتي إلا إنه توصل إلي نتائج تختلف عن تلك التي توصل إليها ديكارت، فقد اختلف معه في معني اليقين، فيقين سنتيانا يقين منطقي لا يصح أن يكون دعامة لأي إعتقاد أو طريقة للبرهنة علي قضايا معرفية، بمعني أن اليقين المنطقي يشبه البدهيات التي لا تقبل البرهنة عليها، وهذا النوع من القضايا لا يصلح دعامة للاعتقاد اليقيني بينما يقين ديكارت يقين معرفي عقلي يقبل البرهنة ولا يصلح دعامة يقينية[٢].

ولا شك أن سنتيانا أسهم اسهاماً إيجابياً في مجال دراسة الشك وإن لم يستطع التخلص من تأثير ديكارت، فظل يدور حوله دون أن يعترف بتأثير ديكارت عليه، كما هي عادته دائماً.

ب- مفهوم الصدق لدي سنتيانا

يعتبر مفهوم الصدق Truth من المفهومات المهمة التي احتلت مكاناً بارزاً في تاريخ الفكر الإنساني علي وجه العموم والفكر الفلسفي علي وجه الخصوص.

ويقال الصدق بمعني Veracity وهو صدق يوصف به الأشخاص أكثر من غيرهم، و Truth (بمعني الصدق أو الحقيقة) التي توصف بها القضايا والأحكام، بينما يطلق الصدق في الاستعمال اللغوي العربي علي ما يرادف الصواب، والصادق هو وصف عام لما يطابق الواقع[٣].

ويرتبط الصدق بنظرية المعرفة لأنه سمة أساسية توسم بها، لذلك يطلعنا تاريخ الفكر الإنساني علي عدة نظريات تناولت مفهوم الصدق من وجهات نظر مختلفة لعل أهمها نظرية الاتساق ونظرية التطابق أو التناظر Correspondence والنظرية الإجرائية أو الأداتية Performative، والنظرية البرجماتية في الصدق

---

(١) انظر للمؤلف، فلسفة سنتيانا، ص ١٧٣.

(2) Saatkamp, Herman J., Some remarks on Santayana's scepticism, edited by: Peter Caws, Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1980, p. 135.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الفقرة ٤٠٩، ص ٦٧٤، الفقرة ٦١، ص ١٠٥.

وأخيراً نظرية الأضافة غير الضرورية في The Pragmatic theory of truth الصدق.

ولقد اهتم سنتيانا بنظرية الصدق وجعلها جزءاً لا يتجزأ من نسقه الفلسفي في الوجود، ويختص الصدق بعالم الممكنات الذي خرج إلي عالم الواقع الفعلي، خروجاً اقتضاه أن يخرج دون وجود ضرورة عقلية تقتضي هذا الخروج، ومعني ذلك أن ما تحقق في عالم الواقع قد يجوز ألا يتحقق، وأن يتحقق سوا من بقية الممكنات التي لا تقع، وبالتالي تري هذه النظرية السنتيانية أن الفلاسفة المثاليين قد أخطاوا جميعاً حين ظنوا أن ثمة مبادئ عقلية ضرورية شاملة صدقها محقق ويقينها ثابت، وبالتالي فالوجود بكل ما فيه من عقول ومبادئ رياضية ومنطقية قد جاء عرضاً وكان يمكنه ألا يجيء[1].

ويقول سنتيانا عن الصدق:

«إن الصدق لا نهائي Dateless وأبدي Eternal ولكنه ليس سرمدياً، لأنه عرضة للتغير حيث يتناول الوجود المتغير. إن الصدق هو التاريخ المتجمد أو هو التاريخ في حالة تجمد فإذا كان أفلاطون قد قال إن الزمن هو الصورة المتغيرة للخلود، فإننا نستطيع القول أن الخلود هو الصورة المركبة للزمن، ولكن الصدق أكثر من ذلك، لأنه، بالإضافة إلي أنه يصف الأشياء في علاقاتها الزمنية فهو يحتوي علي كل شيئ يضم عالم الماهيات مضافاً إليه عالم الصدق»[2]

ويعترض سنتيانا علي اعتبار أن الصدق فكرة، بل يراه مجرد حدث له تاريخ، كما أنه جزء من عالم الماهيات، فضلاً عن ذلك فالصدق «يعني مجموع القضايا الصادقة، ويؤكد وجوده العلم الكلي Omniscience. والصدق عبارة عن نسق مثالي كلي للصفات والعلاقات الموجودة في عالم الوجود الفعلي، كما وإنه جميع الأشياء التي نراها في صورتها المستمرة وصيرورتها اللانهائية. فكل إنسان مفكر يفترض دائماً أن للصدق واقعاً فعلياً، واقعياً شاملاً.

واستطاع سنتيانا أن يبين أهمية المنطق في مجال الفكر وبيان دوره في مجال الأخلاق، فالمنطق يقوم بأضفاء الروح الإنسانية علي العالم الذي نعيش فيه وتقديم الدليل علي وجوده، هذا من ناحية، ومن ناحية أخري فإن تصورنا عن المنطق يمكن تطبيقه علي كل الحياة الواقعية من حولنا[76].

---

(١) د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ص ٢١١ - ٢١٢.

(2) Santayana, Scepticism and Animal Faith, p. 271.

(3) Santayana, The Realm of truth, p. 422.

وبالنسبة للأخلاق يقول سنتيانا أن الأخلاق هي كل فعل أو حس شعوري يتطابق مع الحياة المثالية، ويشبه الصدق في مجال الأخلاق، الصدق في أي مجال آخر من مجالات الفلسفة الطبيعية، ولكننا لا نستطيع أن نصف القضايا الأخلاقية مثل «أحب جارك كما تحب نفسك» بالصدق أو بالكذب، لأن وصية حب الجار بهذه الطريقة أصبحت في الواقع أمر بالفعل، ففي مجال الأخلاق إذا لم نلتزم بهذا الأمر (أحب جارك) سنجد أن الله تعالي وجيراننا يتصرفون بإزائنا كما لو كانوا لا يحبوننا مثلما لا نحبهم، غير أن هذا الأمر يعد من الخطأ بمكان؛ لأن الحب هو شعور، لذلك فإن الالتزام في مجال الشعور والعواطف الإنسانية يعتبر غير واضح تماماً.. إذ كيف يصبح الحب أمراً ملزماً، بل كل ما يمكن أن يكون هو أن يصبح الحب مجرد وصية يوصي بها بعضنا البعض[1].

إن سنتيانا لا يقدم لنا في مجال الصدق الأخلاقي ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق، بل نراه يصفها كما هي، فهو يعبر عن حركة فعلية من حركات الإرادة الحرة، ودليله علي ذلك أنه حينما يوجد «الصدق» توجد الحياة في كل شكل من أشكالها بقيمها الجوهرية التي تعلو فوق جميع الموجودات، فهي قيم جماعية، تتمثلها الحياة في كل شكل من أشكالها المتغيرة[2].

كما أشار سنتيانا في معرض حديثه عن الصدق عن الصدق السيكلوجي، فقد عاصر المدرسة السلوكية Behaviourism التي ظهرت علي يد جون واطسون (١٨٧٨ - ١٩٥٨) وكانت تنادي بأن الإنسان مجرد آلة ميكانيكية معقدة، لذلك اقتصرت جهود مدرسته علي دراسة السلوك الحركي الظاهري للإنسان والحيوان عن طريق الملاحظة الموضوعية الدقيقة دون الاهتمام بحالات الفرد الشعورية أو نشاطه العقلي، فكان من الطبيعي أن ترفض منهج الاستبطان Introspection ، بالإضافة إلي رفض الاستعدادات الفردية والذهنية الموروثة، وحياة الإنسان الشعورية[3].

---

(1) Hartshorne, Charles, Doctrine of Essence, in: The Philosophy of Santayana, edited by, A Schilpp,. pp. 475-476.

(2) Ibid., p. 477.

(٣) د. أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة السادسة، ١٩٦٦، ص ٧٧.

وأيضاً: د. سعد جلال، علم النفس السلوكي، الأنجلو المصرية، ص ١١٨.

إن الصدق في مجال علم النفس يتحول - علي يد سنتيانا - إلي وسيلة للنجاح في مجال مهم من مجالات الحياة ألا وهو التكيف المتسم بالذكاء، فقدرة الإنسان علي النجاح ومدي تكيفه مع ظروف الحياة المختلفة هي معيار الصدق الذي يجب أن نسعي إليه.

وأخيراً نري أن سنتيانا خلط في حديثه بين الصدق في نظرية المطابقة/ المناظرة والصدق في نظرية الاتساق، كما خالف الاجماع بوجود صدق منطقي ضروري لا صلة له بالخبرة الإنسانية، وذلك بسبب المستوي المتدني لسنتيانا في مجال المنطق.

كما أن هناك خطأ أو تناقض ظاهر في قوله بأن أساس الحكم الأخلاقي هو عنصر التفضيل، لأن أساس الحكم الأخلاقي الصادق هو درجة العموم وتجنب العواطف، ويرجع ذلك إلي تجنب سنتيانا البعد الديني في المجال الأخلاقي، فالدين ليس هو مجرد الوصايا العشرة التي لا توصف بالصدق أو بالكذب فهي أوامر ونواهي ترنسندتنالية. وعلي الرغم من ذلك فإن سنتيانا لا ينكر قيمة الصدق في حد ذاته، لذلك أفرد له عالماً خاصاً به.

٦- نظرية المعرفة

انضم سنتيانا إلي جماعة الواقعيين الجدد الذين انشقوا علي المذهب الواقعي الجديد(*)، وحاول أن يدعم المذهب الواقعي النقدي، فقدم براهين ثلاثة أطلق عليها اسم «البراهين الثلاثة للواقعية» Three proofs of realism وهي:

أ - البرهان البيولوجي.

ب- البرهان النفسي.

جـ- البرهان المنطقي.

حاول سنتيانا أن يبرهن علي وجود عالم واقعي مستقل عن ادراكنا له، ولكن بالنظر فيها نجدها لا تحتوي علي أية أدله منطقية أو واقعية بالمعني التقليدي.

كما حاول سنتيانا أن يجعل للماهية التي ذكرتها من قبل دور مهم في العملية المعرفية خاصة دور «حدس الماهية» Intuited essences الذي يقول عنه: أنه ليس احساساً، وليس شيئاً خارجياً أو داخلياً، أو موضوع فكرة عقلية، بل إن

(*) انظر الفصل الثاني.

الحدس أو الصورة الذهنية هي ما تعلن عنه الماهية، علي الرغم من اختلاف مجال كل منهما. والحدس مصدره النية، والنية شيىءخفي داخل نفس الإنسان، وإن كانت تتحول بمرور الوقت إلي ادراك والإدراك ذاته يتحول في النهاية إلي معرفة.

وأدراك سنتيانا أهمية دور العقل في المعرفة بل وفي تقدم جميع نواحي الحياة البشرية، وقد أدرك تلك الحقيقة من قبل فلاسفة كثيرون في الشرق والغرب من بينهم كوندورسيه كما كتب كتابه الذي أشرت إليه من قبل «حياة العقل»، وخص الجزء الأول منه وهو «دور العقل في الإدراك العام» لنظرية المعرفة فتحدث عن نظريات المعرفة لدي السابقين عليه فقال:

«إن المعرفة التي تستمد تصوراتها من الممارسة العملية تؤكد علي فكرة الترابط Association وتداعي المعاني، وقد أقام كل من هوبز ولوك نظرية المعرفة الوحيدة الممكنة، لذلك فهي معرفة تجريبية خالصة لا يمكن أن يتطرق إليها الشك»[1].

ثم وجه نقده لنظرية المعرفة التي قال بها المثاليون لأنها معرفة تعتمد علي مصطلحات مجردة لا يمكن تطبيقها علي الواقع، كما أن الأفكار لديهم تنشأ باعتبارها أفكاراً فطرية لا سبيل إلي تطبيقها علي عالم الخبرة[2].

أما العقل الإنساني فهو وعي الجسم باهتماماته معبراً عنها بألفاظ تتناسب مع المؤثرات التي يتأثر بها الجسم، وينشأ العمل أو الرغبة في الفعل عن طريق رغبة الشخص ذاته، ومدي ما يتمتع به من ذكاء. إذاً فالعقل الإنساني لدي سنتيانا عقل متصف بالذكاء يستطيع أن ينهض بدوره، وإزاله الخلط الناشئ ،عن تداخل الأفكار والأشياء، ويفرق بين القيم المختلفة، وأسمي ما يسمو إليه العقل هو أن يحقق الاتساق والإنسجام بين الأجزاء المتباينة في خبرته الحياتية لإيجاد نوع من التوازن بين كل الممكنات والخبرات.

وللإيمان الفطري دور رئيس في المعرفة، وقد رأينا كيف صاغ سنتيانا كتابه «النزعة الشكية والاعتقاد الفطري» ثم عول علي الشك المنهجي باعتباره محكاً عقلياً يقيس به مدي صدق نظرية المعرفة علي الرغم من أنه اعتبر أن «صدق النظرية يتوقف علي مدي تطابقها مع ماهية الشيئ» أو مدي تطابق

(1) Santayana, Reason in Common Sense, p. 172.
(2) Ibid., p. 173.

الفروض مع ماهية الأشياء،[1]. فإذا كنا نعرف الشيئ الواضح بذاته، فقد نصل في النهاية إلي أننا لا نعرف شيئاً، فضلاً عن أن العبارة التي صدّر بها سنتيانا كتابه المذكور لا تعتبر نتيجة لفلسفته، أي أنه لم يصادر علي صدق فلسفته منذ البداية، ونقصد بهذه العبارة قوله إن الشك ليس عدم إعتقاد لأن الإعتقاد هو اتجاه لنشاط غير إرادي لإنسان انخرط في معترك الحياة بالإضافة إلي أنه تعبير عن نفس هذا الاتجاه في مجال الوعي[2].

ولكن كيف نتأكد من أن الشيئ الذي نعرفه له من الصفات المفارقة ما يجعلني أقول إن ما أدركه هو خبرتي الشخصية، فالخبرة الإنسانية الداخلية يقابلها شيء خارجي مادي، إن ما يجعلني أقرر هذا هو «الإيمان الفطري» Animal Faith ، هذا الإيمان الفطري هو الذي جعلني أوقن بأن معرفتي الداخلية هي صورة من عالم خارجي موجود وجوداً حقيقياً، كما أنه يساعد علي التمييز بين الأفكار الذهنية والموجودات الواقعية علي ما بينها من اختلاف وتباين، أي أننا بهذا الإيمان الفطري يمكننا أن نفرق بين وجود عيني.. أفكار تقابلها مسميات خارجية، ووجود ذهني أو عقلي لمدلولات الأفكار الأخري التي نعرف أنه ليس لها مسميات خارجية[3].

وعليه يمكن القول إن المعرفة لدي جورج سنتيانا لها أهداف عملية ملموسة شأنها شأن الفلسفة الأمريكية برمتها.

وترتكز المعرفة عند سنتيانا علي الأسس الآتية[4]:

أ - المعرفة هي اعتقاد في عالم هو سلسلة من الحوادث.

ب- المعرفة إعتقاد صادق.

جـ- يعتمد صدق الإعتقاد علي الخبرة التي يحكمها وجود الأشياء الخارجية.

---

(1) Hoor, Marten, Santayana's theory of Knowledge, the Journal of Philosophy, vol. 20, N: 8, U.S.A., April, 12th, 1923, P.211.

(2) Lachs, John, the Proofs of realism, in: Animal Faith and Spiritual life, edited by: John Lachs, U.S.A., 1967, p. 194.

(٣) د. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، (الطبعة الأولي ١٩٧٩)، ص ص ١٥٥ - ١٥٦.

(4) Santayana, G., The Efficacy of thought in: the Journal of Philosophy, No. 3, U.S.A., 1906, pp. 410-412.

تعقيب

يقال إنه ليس من المهم أن فلسفة سنتيانا تلقفتها الساحة الفلسفية بالحب والترحاب، ولكن الشيئ الأهم هو ما قدمه.. فهل اتسم انتاجه الفلسفي بالجدة والإبتكار؟ أم أن إنتاجه عبارة عن ترديد لفلسفات سابقة عليه؟

يعتبر سنتيانا - بحق - فيلسوفاً عظيماً - بمقياس أهل الدنيا - فقد تميز أسلوبه الفريد الذي عرف عنه وبه في القرن العشرين، فهو يكتب الفلسفة بأسلوب الأديب، ويكتب الأدب بعقل الفيلسوف، له أسلوب جزل يكتبه باللغة الإنجليزية التي اتقنها وكتب بها كل مؤلفاته، فكانت هذه اللغة الجزلة السليمة سلاحاً ذو حدين، جمال الأسلوب، ورموز الشاعر، وتحليقات الفنان، وأفكار الفلاسفة.. تراث فلسفي واعتقادي وأدبي ورثه سنتيانا عن أبيه وعن أمه وأخواته البنات، كما ورثه عن اليونانيين القدماء وفلاسفة أوروبا الذي سبقوه والذين عاصروه والتقي ببعضهم، ولقد سعي سنتيانا جاهداً إلي تعزيز وترسيخ التراث الذي تركه السابقون عليه.

لقد تحدث سنتيانا عن عوالم الوجود.. عالم المادة.. وعالم الممكنات كما تحدث عن العالم المثالي أو عالم الروح، إلا إنه صبغ هذا العالم المثالي بصبغة جمالية أجمل ما فيه صعوبة تحقيقه في عالم الواقع، فأوضح أفكار أفلاطون في جمهوريته، ولكن سنتيانا جعل من الواقع أرضية نصل من خلالها إلي مثاليتها المعقولة، فقد كان حريصاً علي أن يجعل من المثل العليا رموزاً خيالية نهتدي بها دون أن تكون من عناصر الواقع.

كان سنتيانا مجدداً كل الجدة عندما فسر العالم الواقعي تفسيراً مادياً لا تفسيراً خلقياً كما فعل ليبنتز، ولا عقلياً كما ذهب هوايتهد، لأن العقل وليد العالم ونتاجاً له، وبهذا كان سنتيانا في مذهبه الطبيعي وتفسيره للعالم الخارجي مادي صرف، إلا أنه عندما تحدث عن عالم الروح أو العالم المثالي لم تؤثر فيه هذه النزعة المادية.

أما نقد نظرية المعرفة عنده فنحن نتساءل ما هو تصنيف المعرفة لديه، هل هي معرفة فطرية كالتي قال بها أفلاطون أو ديكارت، أم أنها معرفة تجريبية قائمة علي المعطيات الحسيّة والخبرة بالمعني الذي جاء به فرنسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم، أو حدس وجداني يراه برجسون كرؤية وجدانية، وإذا كان دور الشك هو المنهج لإيضاح الطريق إلي المعرفة، ونور

يهتدي به الفيلسوف، وإذا لم تكن واقعية صرفة تقوم على فكرتي وحدة الأنا والنية وهما فكرتان عقليتان ذاتيتان.. فما هو تصنيفنا لنظرية المعرفة السنتيانية؟

يرد علينا سنتيانا من عالم الحق بقوله:

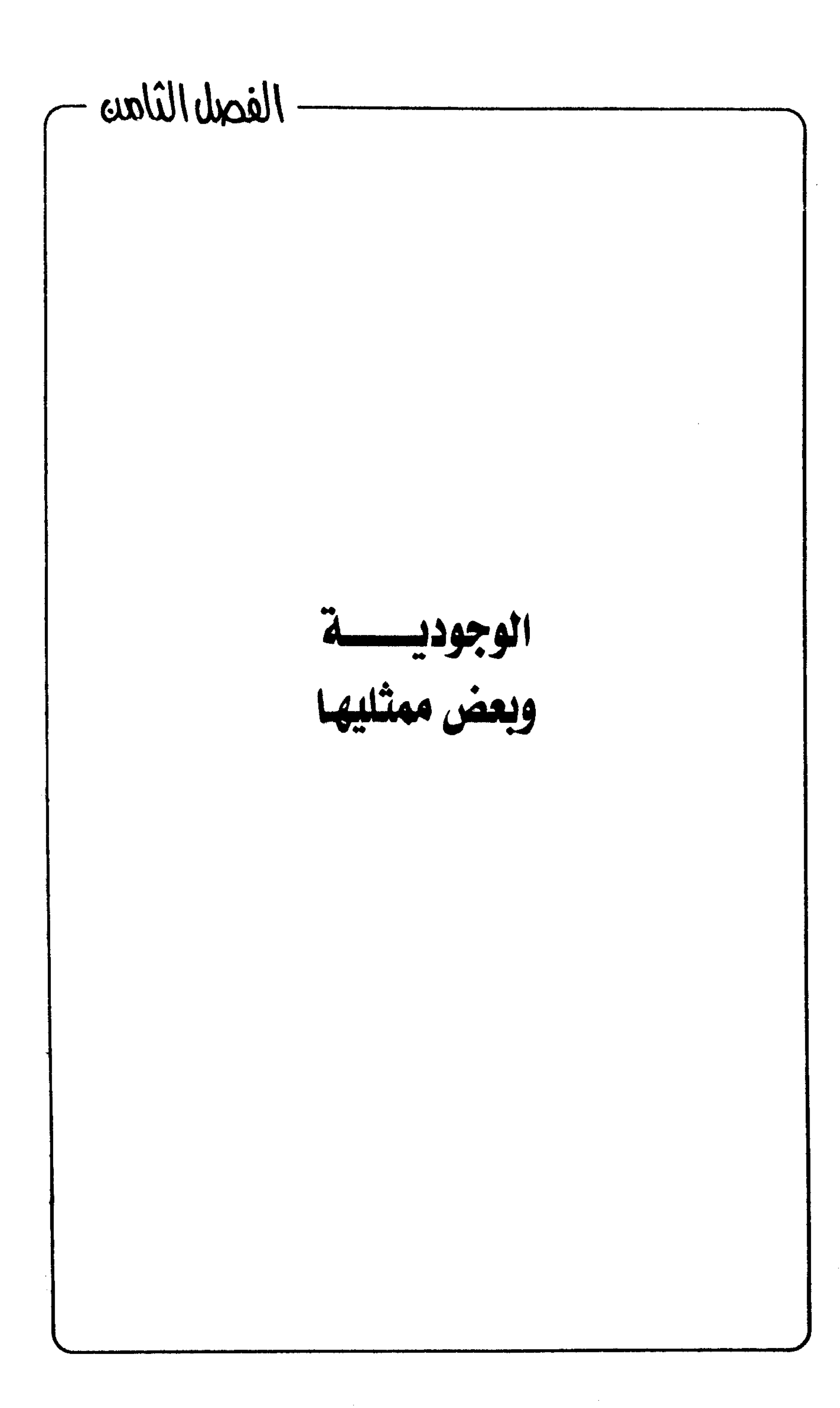
«لا يوجد هناك شيء قائم بذاته، خالص في ذاته، مستقل بذاته، فهناك أنصار لكل مذهب، ومبدعون في كل فكر، وكما أن النظرية المنشودة نفسها تقوم علي وجهات نظر ثلاث هي: الواقعية، والتصورية، والاسمية، فضلاً عن أن الكليات لا توجد إلا في عقل الله تعالي قبل خلقها، كما أنها ستظل سابقة علي الوجود، ومنها ستخرج كل أشكال الوجود الأخري ودرجاتها فموقفي إذاً سيكون هو موقف الفيلسوف المدرسي المتشدد، غير أني متحرر من سيطرة أفكار أفلاطون، ومن الميل إلي التفسيرات السيكلوجية»[1].

وعلي الرغم من رد سنتيانا هذا إلا إننا نذكر أنه تأثر بكافة الأفكار التي سادت ساحة الفكر الفلسفي، خاصة في مجال الفلسفة والجمال وعلم النفس، واستوعبها وتمثلها، ثم أعاد إفرازها من جديد في محاولة منه جادة لإقامة نسق فلسفي متكامل علي غرار الأنساق الفلسفة الأخري السابقة عليه، خاصة لدي كنط، وقد نجح بالقدر الذي أفاد الإنسانية علي الرغم من أنني لا أري أن سنتيانا نال من الاهتمام ما يستحقه مثل بقية أقرانه من الفلاسفة، ففلسفته أعمق من فلسفة توماس هوبز، وأوضح من فلسفة ليبنتز، وأفضل من فلسفة سبينوزا.

ولكن يؤخذ علي سنتيانا عدم تدينه الصريح فعندما تناول سنتيانا نظرية المعرفة ذكر أن هناك قفزة معرفية تشبه القفزة الإيمانية التي قال بها كيركجارد، هذه القفزة مؤداها أننا ننتقل من المعرفة الذهنية إلي المعرفة الواقعية.. أو من الأفكار العقلية إلي الوجود المحسوس فيما يشبه القفزة، هذه القفزة تتصف بأنها كلية الوجود وكلية الوسيلة لأنها صفات إلهية لا يختص بها الإنسان، إذاً فسنتيانا يدرك تماماً أن هناك إلهاً متعالياً يتصف بصفات عليا لا يدركها الإنسان المخلوق لله تعالي.. ولكن اعتقاده المادي والنزعة الطبيعية التي زرعها فيه أبوه حرمته من لذة الإيمان وشرف العبودية لله تعالي باعتباره القوة

(1) Santayana, The Realm of Essence, p. 93.

الوحيدة الخالقة القادرة قدرة مطلقة، المريدة إرادة مطلقة. العالمة علماً مطلقاً، الخالق خلقاً مطلقاً، ولو أعلن سنتيانا إيمانه الصريح لكان خيراً له من الدنيا وما فيها. أما البحث عن دين إنساني فهذا هراء وقول مردود.. كيف لي أن أؤمن بدين إنساني وأرفض أو أتغاضى عن دين الله تعالى الذي أرسله الله تعالى لصالح الإنسان ونفعه، «قل ما يعبأ بكم ربي إن أمنتم أو كفرتم».. ولكن «ياليت قومي يعلمون»!.



الفصل الثامن

الوجوديـــــة
وبعض ممثليها



الفصل الثامن
الوجودية وأهم سماتها

المقدمة

يعتبر مبحث الوجود أحد أهم مباحث الفلسفة، ولو أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة أخذت تتجه إلي تحديد ميدان البحث الفلسفي، وذلك بقصره على استعراض مشكلات الشعور أي المعرفة ووسائلها والبحث في الوجود من خلالها فضلاً عن المباحث الجديدة في اللغة والمعنى (الدلالة) والعلامات وغيرها.

ومن الواضح للمتأمل أن الفكر الفلسفي مر بمراحل مختلفة على الرغم من أن السمة الرئيسة للفلسفة أنها تبدأ من حيث بدأ الآخرون، وليس كما يحدث في العلم يبدأ العلماء من حيث انتهي غيرهم، ولكن من الملاحظ أن الفلسفة بدأت تتخذ في السنوات الأخيرة طابعاً أخراً حيث اختلفت موضوعاتها إلي حد ما.. وها هي الوجودية لا ترتبط بالفلسفات السابقة – أو هكذا يخيل لأصحابها – لأنها حتي في ثورتها على ما سبقها من فلسفات ومواقف وأفكار فإنها لابد وأن ترتبط بما سبقها إما ارتباطاً إيجابياً عن طريق الإستمرار والتواصل، وإما ارتباطاً سلبياً عن طريق النقد والتجريح والثورة عليه.

ولما كانت الوجودية فلسفة تهتم بالذات الفردية الخاصة فإنه بالتالي يوجد فلسفات وجودية بحسب عدد القائلين بها .. وعلى الرغم من ذلك فهناك سمات مشتركة بين هذه الوجوديات.

إن خاصية الوجود بمعناها الخاص هي أهم ما يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات. فالحيوانات والطيور والزواحف والحشرات والنباتات وغيرها تعيش على الأرض ولا توجد، فخصائص العيش تختلف عن خصائص الوجود، وتكفل خصائص العيش لهذه الموجودات دوامها واستمرارها عن طريق الإستجابة لغرائز معينة أودعها الله تعالي فيها، أما وجود الإنسان فإنه يختلف باعتباره مخلوق لله تعالي يتميز بالفكر والعقل وإمكانية توجيه نفسه

بطرق مختلفة نحو الخير أو الشر مصداقاً لقوله تعالى: «ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين»[1].

كذلك نجد أن مبحث الوجود «الأونطولوجيا» Ontology أو نظرياته تعد من المباحث الحيوية باعتباره الموضوع الأساسي الذي شارك الإنسان نزوله على الأرض، وقد عالج الفلاسفة والمفكرون موضوع الوجود منذ بدء الخليقة وحتى اليوم وغداً وبعد غد، وكيف لا يهتمون بموضوع يمس وجودهم مساً لصيقاً.

أولاً: ما الوجودية؟

يجدر بنا بادئ ذي بدء أن نتحدث عن مصطلح «الوجودية» ومعناه قبل أن نسترسل في الحديث عنها وعن روادها الأوائل. فالوجودية Existentialism لفظ مشتق من لفظ «الوجود» (*) Existence ومنه جاءت صفة الوجودي، وكما أنه في الاشتراكية Socialism تكون الأولوية لمصالح المجتمع التي تعلو على مصالح الأفراد فإن النزعة الفردية Individualism تجعل لحرية الفرد ومصالحه وملكيته الخاصة الأولوية على كل ما عداها، بينما جعلت الوجودية الأولوية للوجود في مقابل الماهية Essence ، فالوجود سابق على الماهية وهذه هي المقولة الأولي في الوجودية على اختلاف اتجاهاتها.

والوجود في الإنجليزية Exisence وفي الفرنسية Existence وهو في الألمانية Existenz ، والوجود في اللغات الأوروبية مشتق من اللغة اللاتينية،

---

(١) سورة البلد، الآيات ٨ - ١٠.

(*) يختلف لفظ الوجود بمعني Existence عن مبحث الوجود بمعني أونطولوجيا Ontology أحد المباحث التي حددها أوسفالد كولبه في كتابه «المدخل إلي الفلسفة»، على لسان ڤولف Wolff والتي ذكرها في كتابه Philosophie Prima Saive Ontologia (انظر. د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩٥)، بينما يري الدكتور أبو ريان أن كلوبرج Clauberg هو أول من أطلق على هذا المبحث اسمه أونطولوجيا في كتابه «الميتافيزيقا» عام ١٦٤٦م، ثم استعمله ڤولف في كتابه السالف الذكر، بينما ذهب د. حربي عباس في كتابه «الفلسفة ومشكلاتها» إلي أنها ترجع إلي جوكلينيوس كما وردت في قاموسه الفلسفي.

فمعناه في اللاتينية مكّون من مقطعين وهما ese بمعني الخروج و stere بمعني البقاء في العالم أو الخروج للحياة come forth ومنه أتي المعني Esse (الوجود) كما تأتي كلمة Entity بمعني الوجود الواقعي سواء كان في الذهن أو في الواقع، وشاع المصطلح اللاتيني entitas في العصر الوسيط بمعني الوجود والجوهر واللفظ êns بمعني الكائن(١).

أما الوجود بمعني Reality فهو وجود شامل، ويتضمن الوجود بالمعنيين السابقين، ويعني هذا أن العلاقة بين كلمتيّ Existence وكلمة Reality وهي العلاقة القائمة بين الجزء والكل وتصحيح كلمة Being بمعني الشعور بالوجود. وجاء لدي المدرسيين بمعني الوجود بالذات Aseity ويطلقونه على الله تعالي، والذي وجوده من ذاته، ويقابله الوجود بالغير.

وأغلب الظن أن المصطلح اللاتيني الذي انتشر في العصور الوسطي لدي المدرسيين مأخوذ من الأصل العربي، فقد قام ابن سينا بتقسيم الوجود إلي وجود بالذات ووجود بالغير(٢).

ويقابل كلمة «وجود» باللغة العربية عدة معان ومصطلحات باللغه الإنجليزية، فهو بمعني : الوجود كفكرة مجردة أي أنها تعبر عن الإحساس بما فيه الوجود، وتأتي أيضاً بمعني الحياة، والخلق، والطبيعة الجوهرية، أو إنه الوجود ككل بما فيه قدرات الإنسان واستجاباته. ويطلق كذلك على مبحث الأمور العاقدة، ويقول الجرجاني في التعريفات «ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض، بل يقال على الموجود من حيث هو كذلك فتعم جميع الموجودات فهي قسم من أقسام ما بعد الطبيعة».

---

(١) انظر: * د. محمد على أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٦، ص ١٠٥.

** Macmillan dictionary. p. 88 and p. 358.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الفقرة ١٠٩٦، ص ٢١١.
وأيضاً: محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٢.
وأيضاً: د. محمد على أبو ريان، الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٨، ص ١٣٦.
وأيضاً: د. حربي عباس عطيتو، محاضرات في الفلسفة ومشكلاتها، وهنترميد، الفلسفة أنواعها ، مشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا.

ويجدر بنا أن نفرّق هنا بين فلسفة الوجود وبين الفلسفة الوجودية أي بين دراسة الوجود في الفلسفة التقليدية حتي نهاية فلسفة هيجل، وبين دراسة الوجود في الفلسفات الوجودية. فالوجود عند الفلاسفة الأوائل وحتي هيجل كان هدفاً لتأصيل مذهب أو فلسفة أو فكرة أي كان يعتبر كمن يمهد أرضاً للبناء فوقها، وحاول هيجل تفسير الوجود كله بنظام عقلي صارم ولذلك نستطيع أن نقول مع جان ڤال :

«ان هيجل كان آخر فيلسوف من هذا الطراز»(١).

أما الوجودية فقد تحولت فيها الفلسفة إلي منهج يصف أبعاد التجربة الذاتية(*)، بعيداً عن التصورات الذهنية(*) التي ظهرت عند هيجل بعمق. إذاً

---

(١) جان ڤال، تاريخ الوجودية، في كتاب: نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٥٦.

(*) يحتوي مصطلح «التجربة الذاتية» على لفظين هما: التـ ـرية والذات، والتجربة أو الخبرة Experience (والأفضل أن نقول الخبرة لارتباطها بالإنسان) تعني في استعمالها العام أي شيء يمارس أو يمر به الإنسان في علاقاته مع الآخرين ولا سيما إذا كانت هذه العملية تتضمن وعياً ما، أي ليست عشوائية، ويختلف استخدامه من مذهب إلي آخر.

أما الذات Self فهي تدل على الأنا الذي يمر بالتجارب، وفي علم النفس أصبح استخدام اللفظ يعني الشخصية Personality كما يراها الآخرون، وكان لهذا اللفظ من الناحية التاريخية معني ميتافيزيقياً في كثير من الأحيان، فهو مبدأ الوحدة الكامنة وراء التجربة الذاتية، ولذلك فالذات أهم مكونات المذاهب المثالية.

(*) بين أندريه لالاند A. Laland في قاموسه الفلسفي أن مصطلح التصورية يدل على معاني غامضة، وينصح لالاند بتجنب استخدامها قدر الإمكان لأنها لا تشير إلي مذهب معين من مذاهب المعرفة بقدر ما تشير إلي اتجاه أو نزعة مشتركة بين مذاهب متعارضة. ويترجم البعض التصورية بمعني Idealism مع أن ترجمتها بكلمة Conceptualism أفضل بكثير، والمعني الأول مشتق من كلمة Ideal أي فكرة أو تصور في العقل أو حتي مثال مفارق. ويمكن تعريفها بأنها نزعة تجعل من الأفكار أو التصور طريقاً إلي معرفة الأشياء كما قال ديكارت وأتباع الديكارتية، وبهذا المعني تقابل المذهب التجريبي وأحياناً تحل الأفكار محل الأشياء مع حذف الأشياء المادية كما قال چورج بركلي، وبهذا المعني تقابل المادية، وأحياناً تتحد الأفكار والأشياء اتحاداً لا يرع بين فكر وواقع كما هو الحال عند هيجل، وبهذا المعني تقابل الواقعية. وأحياناً تقوم الأفكار مثلاً مفارقة باعتبارها أشياء في ذاتها كما قال بذلك أفلاطون، وهي بهذا تقابل عالم الحس أو الظاهر. وتوجد عند كنط على أنها معاني وأفكار قبلية. (د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ص ١٧٦-١٧٧).

فبينما كانت الفلسفة القديمة تهتم بالبحث في الوجود والتعرف على علله البعيدة ومبادئه الأولي وتضحي بالفرد في سبيل المجموع مثلها في ذلك مثل فلسفة هيجل، نجد الوجودية المعاصرة وقد انحصر اهتمامها في الوجود الإنساني الواقعي المفرد»[1].

أي أن الوجودية لا تهتم إلا بالوجود الفعلى للفرد وما يواجهه من مشكلات تمس وجوده الواقعي، فالوجودية تطلق على «كل مجهود يبذله الفكر العيني الوصفي ليجعل من الإنسان محوراً له، في مقابل التفكير المجرد الذي يتسلسل وفقاً للمنطق ويؤلف نسقاً من الأفكار يشمل الكون كله في تفسير متلاحم، وإذا أردنا الدقة نقول إن التفكير المجرد يهتم بالإنسان كعنصر من عناصر الكون، وأنه ينظر إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة، بينما يرتبط الفكر الوجودي ارتباطاً أساسياً ورئيساً بالإنسان محاولاً الكشف عن سره من وجهة نظر ذاتية صرفة وباعتباره فرداً له وجوده الخاص[2].

أما عن تعريف الموسوعة العربية الميسرة «للوجودية» فقد جاء كما يأتي: «هي مدرسة فلسفية معاصرة ذات شعب ثلاث : الوجودية النصرانية عند كير كجارد، ومؤداها أن القلق الإنساني يزول بالإيمان بالله. والوجودية الإلحادية عند هيجر Heidegger وسارتر تجعل للإنسان مطلق الحرية في الإختيار مما يترتب عليه قلقه ويأسه. والوجودية المسيحية (النصرانية) التي ينشدها ماريتان ويقيمها على فلسفة توما الاكويني، ويقول : إن الإيمان بالله يحد من الرغبة في الوجود والخوف من العدم.

أما الأساس المشترك بين الشعب الثلاث فيتركز في أن الوجود الإنساني هو المشكلة الكبري، فالعقل وحده عاجز عن تفسير الكون ومشكلاته وأن الإنسان يستبد به القلق عند مواجهته مشكلات الحياة وأساس الأخلاق قيام الإنسان بفعل إيجابي وبأفعاله تتحدد ماهيته إذاً وجوده الفعلى يسبق ماهيته»[3].

---

(١) د. أبو ريان مرجع سابق، ص ٤٢.

(٢) فؤاد كامل، فلاسفة وجوديون، سلسلة مذاهب وشخصيات العدد ٤٠، القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٦.

(٣) الموسوعة العربية الميسرة، إشراف د. محمد شفيق غربال، دار القلم ومؤسسه فرنكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥ (باب الواو فصل الجيم) ص ١٩٤٥.

إن تعريف الوجودية من الصعوبة بمكان، فهي ربما تعود إلي باسكال أو أوغسطين أو حتي إلي سقراط، فإن تتبع أصولها من الأمور التي يصعب على الإنسان، خاصة إذا نظرنا إليها الآن ووجدناها متعددة في اتجاهاتها، متعددة في رجالها، لذلك ينظر إليها باعتبارها حركة تاريخية ذات تأثيرات غير مستقلة أي أننا يمكن أن نطلق على كاتبين مختلفين في أشياء كثيرة أنهما كاتبان وجوديان، لأن الخيط الرفيع الذي يجمع جميع الكتاب الوجوديين هو دور الخبرات وطبيعة العلاقات الإنسانية، وطبيعة ودلالة الاختيار والنزعة القصدية (أى القصد والنية والهدف) والفردية والثورة على الأنساق[1].

وقد أكد برتراند رسل هذه الحقيقة عندما ذكر في كتابه «حكمة الغرب»، إن الفلسفة الوجودية داخل القارة الأوروبية أمر محير في بعض جوانبها، بل وأبعد من ذلك فإنه يصعب أحياناً على المرء أن يري فيها أي شيء يمكن التعرف عليه بوصفه فلسفة بالمعني التقليدي. إلا أنه على الرغم من ذلك فإن هناك نقطة بداية عامة تشترك فيها الحركة بأسرها وهي اعتبار المذهب العقلي عاجزاً عن تقديم تفسير سليم ومقنع لمعني الوجود الإنساني. بسبب نسق المفاهيم التي يقدمها بعيداً عن التجربة الإنسانية الفردية، نعم يقدم الفيلسوف العقلي العالم من الخارج ويحاول تفسيره، بينما الوجودي يدرك التجربة الإنسانية من الداخل ليجد معني للوجود الإنساني بأسره، وربما لهذا السبب أطلق على الوجودية أنها مذهب إنساني[2].

ثانياً: تاريخ الفكر الوجودى

يبدو من السطور السابقة أن الوجودية ليست فلسفة قديمة تماماً ولكنها فلسفة تختص بها فترة الفلسفة الحديثة والمعاصرة كتيار واضح، حيث لم تهتم الفلسفات السابقة بتعمق الوجود الذاتي المفرد، الوجود الواقعي للفرد، بل اهتمت بالوجود ككل، الوجود العام، وحاوت تقديم تفسيرات مختلفة له، إما بالرجوع إلي عناصر الوجود (أو الكون) الأولي، أو بتفسير ظواهره تفسيراً آلياً أو مادياً أو حتي روحياً بعيداً عن تعمق تجربة الإنسان الذاتية.

---

(1) Needleman. Jacob. Existentialism, in the Encyclopedia of philosophy, ed Paul Edwards, Macmillan Publishing co., New York, 1972, p. 147.

(٢) برتراند رسل، حكمة الغرب، ص ٢٩٦.

لذلك يقال عن الفلسفة الوجودية التي تنتمي إلي الفكر الحديث والمعاصر إنها فلسفة تحيا الوجود وليست مجرد تفكير عام في الوجود، فصاحبها يحياها في تجاربه الحية، ويعاني بل ويكابد في صراعه مع الوجود ... هذه النظرة لم نكن لنجدها لدي كثير من المفكرين السابقين، حتي أولئك الفلاسفة الذين أحالوا تجاربهم الذاتية الحية إلي معانٍ فلسفية منهم سقراط في العصر اليوناني، والحلاج والسهروردي المقتول في العصر الإسلامي الوسيط. بيد أن ما كان لديهم لا يعدو أن يكون لمحات خاطفة وبوادر لامعة خاصة انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم، ولكنها لا تؤلف تياراً واضحاً يمكن أن نسميه مذهباً أو نظرية، ولهذا فإن الأب الحقيقي الأول للوجودية ليس واحداً من هؤلاء، بل لابد أن نصل معاً إلي النصف الأول من القرن التاسع عشر لنضع أيدينا عليه ونجد أنه سورين كيركجارد[1].

واعتبر البعض أن الوجودية كانت بداية أونطولوجيا جديدة، لأن ذلك الوجود يختلف عن الوجود العام المطلق، فضلاً عن أنه وجود يختلف عن الوجود الذي كان يعنيه أرسطو. ويقول وجودي معاصر من «مدرسة باريس» École de Paris:

« .... إن كلمة «الوجود» بالمعني الفلسفي الذي اتخذته في هذه الايام قد استخدمت بل اكتشفت – لأول مرة – على يد كيركجارد هذا الفيلسوف البروتستانتي الدانماركي الذي كان أول من رفض الفلسفة كموضوع وثار على كل مذهب يقيد الإنسان بل أصبحت الفلسفة عنده وعند الوجوديين الآخرين محاولة أساسية لتأكيد كل ما هو ذاتي»[2].

---

(١) مصطفي غلوش، الوجودية في الميزان، سلسلة رسالة الإمام، العدد الرابع، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٨٥، ص ص ١٧-١٨.

وأيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٢٠.

(٢) د. حربي عباس، مرجع سابق، ص ٣٥٥.

(والذاتي Subjective هو كل ما يتعلق بالعمليات الذهنية للفرد أو ينشأ عنها في مقابل ما يوجد في البيئة الخارجية وهو يقابل الموضوعي Objective، كما أنه مرادف فضفاض للشخص.. في المشاعر والقيم إلخ.. والإستبطاني في المناهج والدراسات إلخ.. والموضوعي هو كل ما يوجد خارج الذهن، مستقلاً عن الإدراك الحسي ومستقلاً (عادة) عن وجود الذات الواعية، ويدل اللفظ بمعني أعم على كل ما يوجد في عالم التجربة المعتادة، وبالتالي يمكن لكل من يلاحظه إدراكه. (نفس المرجع، ص ص ٣٤٥، ٣٥٥).

ولقد تلمس النقاد والمؤرخون تاريخ الفكر الوجودي فمنهم من أرجعه إلي بدء الخليقة ومنهم من وجد بدايته في الأديان السماوية، ومنهم من رده إلي سقراط الذي ظل طوال حياته يحاور الناس في الأسواق حول معانٍ تمس حياتهم في الصميم والذي حفر لنفسه وللناس على جدار معبد دلفي شعاراً حياً نابضاً بالحيوية وهو «إعرف نفسك بنفسك»، ثم تلاه الفلاسفة الرواقيين الذين حاولوا السيطرة على نفوسهم عن طريق كبح شهواتهم ورياضتها والتحكم في تصرفاتهم في نهاية الأمر.

وحاول فلاسفة الوجودية ضم أوغسطين إلي ركب الوجودية بسبب كتابه «الإعترافات» الذي يضم تجربته الدينية الذاتية ومعاناته وآلامه، وكذلك بسبب مناجاته لله تعالي حينما كان يقول : «أن أعرف نفسي وأن أعرفك» أو حينما يقول «تظل أفئدتنا قلقة حتي تستريح في الله»، لقد عاني أوغسطين كثيراً وعبّر بصدق عن حالة تنتاب الإنسان وهي حالة الشقاء البالغ التي يستشعرها إنسان ضال في الحياة يبحث عن طريقه نحو الهداية في طريق الله تعالي. وقد عزف الوجوديون جميعاً دون استثناء على نغمة القلق والضياع الإنساني. وقد نهج باسكال وبلوندال نهج أوغسطين، وحاولا كشف الطبيعة الإنسانية وعن سر وجود الإنسان على الأرض ... أسبابه ... ومصيره. ... فكان محور قلقهم جميعاً ليس الموت فقط بل ومعني «الوجود الإنساني»[1].

وظلت الأقوال تتناقل عن كيفية نشأة الوجودية والبحث عن جذورها ومن أهم روادها حتي عثروا على ضالتهم المنشورة في سورين كيركجارد، ولكن على الرغم من أن الذين قالوا بظهور الوجودية كمدرسة فلسفية لم يكن إلا على يد كيركجارد إلا أنهم لم يكونوا جادين كل الجدة، فضلاً عن أن لهجتهم لم تكن حادة وفاصلة مثلما تحدث بوشنسكي عن أوهام الفلسفة الوجودية وهو يوضح أنه كان هناك من تناول مشكلات تسمي اليوم مشكلات وجودية للإنسان مثل مشكلة معني الحياة والموت والألم وغيرها إلا أنه «من الخطأ الشديد أن يسمي أوغسطين أو باسكال وجوديين لمعالجتهما أمثال هذه المسائل»[2].

---

(١) فؤاد كامل، فلاسفة وجوديون، ص ص ٣ - ٤.

(٢) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٦٢.

ويضيف بوشنسكي قوله : «وسوء فهم آخر لا يقل فداحة عن سابقه هو ذلك الذي يريد أن يدخل هوسرل ضمن تيار الفلسفة الوجودية لا لشيء إلا لأنه أثر عليها تأثيراً عظيماً. فالواقع أن هوسرل يضع الوجود «بين قوسين»[1].

ويحاول بوشنسكي أن ينهي الخلاف على بداية الوجودية فيقول «إن الفلسفة الوجودية تيار فلسفي لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية، وأن أصوله لا تتعدى كيركجارد»[2].

مما سبق يتضح لنا أن الوجودية كتيار فلسفي واضح المعالم لم تظهر إلا في العصر الحديث واتخذت من الوجود الإنساني محوراً للدراسة والبحث، أو بمعني آخر اتفقت على أن الإنسان محور تفكير الإنسان، فحاولت الكشف عن سره من وجهة نظر ذاتية بحتة، باعتبار أنه فرداً له وجوده الخاص وله تجربته الذاتية الخاصة، كما ساعدت الحروب التي أنهكت قوي الإنسان وبددت موارده وطاقته، وحطمت آماله وتطلعاته نحو مستقبل مشرق وحياة أفضل، بل ولدت لديه الإحساس بخيبة الأمل والضياع وأشاعت في المجتمع الخوف والرعب والفزع والقلق وإنهيار القيم، مما أدي إلي رفض الفكر المجرد والأنساق الفلسفية الجامدة. ودعت إلي الحرية والنزعة الفردية، «تعميق مشاعر القلق والحيرة وعذاب الإنسان.

وقبل أن أذكر السمات العامة المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين، يجدر بي أن أذكر المؤثرات الفلسفية والتاريخية التي ساعدت على ظهور الوجودية على مسرح التفكير الفلسفي.

يذكر الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه «دراسات في الفلسفة المعاصرة» أنه «نظراً للتقارب الشديد فيما بين التيارات الفلسفية المختلفة فقد نشأ من احتكاك الآراء بعضها ببعض تأثير وتأثر عملاً على ظهور فلسفات جديدة مثل الفلسفة الوجودية التي استمدت عناصرها من مصادر متعددة مثل النزعة الفينومينولوجية وفلسفة الحياة والاتجاه الميتافيزيقي ... إلخ»[3].

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٦٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٣.

(٣) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٣.

ثالثاً : المؤثرات الفلسفية والتاريخية

الحقيقة أن سمة التقارب بين الموضوعات الفلسفية في كل هذه المذاهب المختلفة من حيث الشكل أصبحت واضحة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وقد أجمع الباحثون جميعاً.. نقاداً ومؤرخين وأساتذة على أن هناك مؤثرات مهمة تركت بصماتها واضحة جليّة على تاريخ الفكر الوجودي، أهمها:

١ - المؤثرات الفلسفية

أ - هيجل Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١)

شيّد هيجل بناءً فلسفياً عقلياً شامخاً يقوم على تصورات خالصة يربط فيما بينها منطق محكم هو الديكالكتيك (الجدل الهيجلي) وتسوده الروح المطلق الكلية التي تكشف عن مضمونها على مرّ الزمان دون أن تتأثر بواقع الزمان المشخص فكل ما هو موجود فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو موجود. وقد اطلع كيركجارد على فلسفة هيجل ولكنه بدلاً من أن يحتضن فلسفته ثار عليه قائلاً : لا يمكن أن يكون مذهب كهذا مذهباً في الوجود، بل هو مذهب يقوم حائلاً بين الفيلسوف والوجود، إذ أن الفلسفة ليست أقوالاً خيالية عن موجودات خيالية بل إن الخطاب فيها موجه نحو كائنات موجودة بالفعل،[1].

وبسبب هجوم كيركجارد على فلسفة هيجل، جاءت أفكاره على طرفي نقيض، إذ أن الحقيقة عند هيجل موضوعية تماماً فقد حاول تفسير الكون كله تفسيراً عقلياً حاول من خلاله الوصول إلي حقيقة شاملة كاملة تصلح في كل زمان ومكان، وقد حاول أيضاً وضع الوجود في إطار جدلي حتي يصل إلي الروح المطلق أو الله تعالي. فقد كيركجارد الموضوعية البحتة واستبدلها بالذاتية، كما رفض أن يوضع الإنسان فكراً وعملاً داخل إطار الأنساق الجامدة، وقال لهيجل: «تستطيع أن تقول كل ما تريد ولكني لست مرحلة منطقية في مذهبك .. أنا موجود حر، وأنا فرد ولست تصورا ولا تستطيع أي فكرة مجردة أن تعبر عن شخصيتي وأن تعرف ماضيّ وحاضري وعلى الأخص مستقبلي. وأن تستنفد إمكانياتى... ولايستطيع أي قياس أن يفسرني

(١) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة أصولها ومبادئها، ص ١٧٧.

أنا أو حياتي أو الاختيارات التي أقوم بها أو أن تعلل مولديّ ومماتي .. ومن ثم فإن أفضل ما تفعله الفلسفة هو أن تدع إدعاءاتها المجنونة لتفسير العالم تفسيراً معقولاً وأن تركز اهتمامها على الإنسان فتصف الوجود الإنساني كما هو ... وهذا وحده هو المهم أما الباقي فعبث»(١).

ب- إدموند هوسرل Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) :

لقد أجمع النقاد والمؤرخين على أن فلسفة هوسرل(*) اثرت تاثيراً عميقاً على الفلاسفة الوجوديين، فنجد أن الوجودية بعد كيركجارد قد اتخذت من الفينومينولوجيا منهجاً لها، على الرغم من أن هوسرل نفسه ليس وجودياً، بل لقد وضع الوجود كله «بين قوسين»، فضلاً عن أنه اعتمد في فلسفته على أصول غير وجودية تماماً فقد استمد أصول فلسفته من فلسفتي ديكارت وكنط، ثم ثار على كنط بعد ذلك(٢).

وتتناول فلسفة هوسرل بالدراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة على نحو ما نحياها في صميم شعورنا(٣)، أي من خلال ذلك المنهج ندرس الظواهر كما نعانيها في تجاربنا الداخلية المباشرة دراسة وصفية للوصول إلي «ماهية» الظاهرة، إذاً فهي فلسفة إستبطانية يحاول فيها الفيلسوف أن يسبر غور تفكيره ليصل إلي ماهيته، وهي ماهية تختلف عن مفهوم الماهية عند الفلاسفة السابقين، حيث يعتبرها هوسرل هنا «معطيات واقعية».

---

(١) فؤاد كامل مرجع سابق، ص ٥.

(*) ولد إدموند هوسرل بمقاطعة مورافيا عام ١٨٥٩ واشتغل بالتدريس في جامعة هال Halle حيث أصدر الجانب الأكبر من مؤلفاته الأولي. وقد بدأ دراساته بدراسة الرياضيات وكانت رسالته في الدكتوراه عن «نظرية حساب المتغيرات». عام ١٨١٣ (عام ولادة كيركيجارد)، ثم انتقل إلي جامعة جوتنجف عام ١٩٠٦ حيث شغل كرسيّ الفلسفة حوالي عشر سنوات وكذلك احتل كرسي الفلسفة في جامعة فريبورج من عام ١٩١٦ وحتي عام ١٩٢٨ حتي أقصاه الحكم النازي عن منصبه. وكان هوسرل باحثاً حراً، آمن بالاستقلال الفكري، رفض النازية حتي يظل حر الفكر والإرادة حتي مات عام ١٩٣٨. ومن أهم مؤلفاته: «أبحاث منطقية» و «الفلسفة كعلم مضبوط» و «أفكار عن الظاهرية الخالصة» و «الفلسفة الظاهرية» وغيرها كثير.

(٢) د. محمد ثابت الفندي، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٣) محمد سعيد العشماوي، مرجع سابق، ص ٨٨.

ولايحاول هوسرل حل المشكلات التقليدية في الفلسفة إنما يضعها بين الأقواس، وهذا ما يسميه «بالتوقف» époché ، وذلك إعتقاداً منه أنها تعوق تقدم الفلسفة(١) .

إذاً فالفلسفة عند هوسرل فلسفة إستبطانية تتعمق الشعور الذاتي، بشرط أن يرتبط الشعور بموضوع ما، وبسبب ارتباطها بالشعور وبالذات تركت تأثيرها الذي لا ينكر على الفلاسفة الوجوديين خاصة مارتن هيدجر، وجبرييل مارسل وچان بول سارتر، حيث حاول كل منهم إقامة وجودية خاصة به على أساس فلسفة هوسرل.

جـ- كنط Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

يري البعض أن كنط مهّد بفلسفته إلي ظهور الوجودية وذلك بسبب اعتراضه على ديكارت الذي استخلص الوجود من الماهية، ويعني إعتراض كنط أن يكون الوجود سابق كل ما هية بينما الوجود يجب أن يكون موضوعاً تحمل عليه الماهية ، وبذلك فأصل المقولة الوجودية المشهورة «الوجود سابق على الماهية» إنما هي في الأصل فكرة كنطية، فكنط يؤكد على أن كل ماهية . والماهية الإنسانية بالذات – هي ماهية محددة من قبل .. أما الفلسفة الوجودية فلا تحدد الماهية تحديداً سابقاً باسم الحرية، فالفرد الإنساني هو الذي يحدد ماهيته بمحض حريته، وهذا هو الفارق الجوهري بين كنط والوجودية.

د- فلسفة الحياة

ويري بوشنسكي أن الوجودية تأثرت كذلك بفلسفة الحياة(*) وقد استطاعت هذه الفلسفة تطوير مذهب الفعل والنشاط وتحليل الزمان ونقد المذهب العقلي والعلوم الطبيعية(٢) .

---

(١) فؤاد كامل، فلاسفة وجوديون، ص ٨.

(*) فلسفة الحياة أو الاتجاه الحيوي يعبّر عنه هنري برجسون تلميذ لاشلييه Lachelier وإميل بوترو Boutroux وإدوار لــوروى Leroy الذي يعد خير معبر عن روح الفلسفة البرجسونية في فرنسا، ويمكن ادخال مذاهب أخري في عداد فلسفة الحياة مثل مذهب دلتاي Dilthey (١٨٣٣-١٩١١) وغيره.

(٢) صلاح عدس، ملامح الفكر الأوروبي المعاصر، كتاب الهلال، العدد ٣٠٤، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٢.

هـ- الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة:

كان للفلسفة الميتافيزيقية الجديدة دور مهم في إثراء مصادر الفلسفة الوجودية، وذلك لأن كل الوجوديين يعالجون مشكلات ميتافيزيقية تدور حول الوجود، ويعد مارتن هيدجر أحد هؤلاء الوجوديين الذين عمقوا المذاهب الميتافيزيقية عند اليونان وخلال القرون الوسطي النصرانية(١).

جـ- المؤثرات الخارجية

تسببت المؤثرات التاريخية في ذيوع الوجودية وانتشار أفكارها وشهرة فلاسفتها ، وكانت أهم هذه المؤثرات التاريخية المحن التي خلفتها الحروب سواء العالمية أو الإقليمية والتي زعزعت الإستقرار وقضت على الأرواح والحريات ،كان لهذا كله أثر واضح في ارتفاع الإنسان نحو التفكير في مصيره وانصرافه عن التفكير المجرد، والتصورات الجوفاء التي لا تمس حياته في الصميم، وجعلته المصائب والمحن أكثر تلهفاً على البحث عن مذاهب ترتبط بالحياة وبالواقع اليومي وترشده إلي المسالك العملية التي يستطيع أن يسلكها في حياته، وأرغمته على العودة إلي نفسه والتشكك في القيم التقليدية التي عرفها من قديم وكأنما اقتلعت الحروب كل ما كان يرتديه الإنسان الأوروبي من ثياب زائفة وتقاليد بالية لا قيمة لها، فأخذ يبحث عن معني جديد للحياة لم ، لها من قبل، وشرع يطلب حلولاً جديدة للمشاكل التي تعترض سبيله في الحياة(٢).

رابعاً: السمات المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين

هناك سمات عامة مشتركة تجمع بين الفلاسفة الوجوديين يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

١- إذا كان هناك موضوع تدور من حوله الفلسفة الوجودية بكافة اتجاهاتها فهو «الوجود الإنساني» في واقعه العيني الملموس والمحسوس في مقابل التصورات الفلسفية التقليدية التي تجعل الإنسان موضوع علم، بينما نجده في الفلسفة الوجودية موضوع تجربة.

---

(١) بوشنسكي، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

(٢) فؤاد كامل، مرجع سابق، ص ص ٨ - ٩.

٢- لا يوجد هناك منهج محدد للوجودية، بل يعتبر المنهج هو التجربة الذاتية المباشرة والمعاشة، وهي تجربة حية تنبض بالحياة، وطالما أنها تجربة ذاتية فهي تختلف من فيلسوف وجودي إلي آخر، وعلى سبيل المثال أخذت التجربة في حالة سارتر شكل تجربة الغثيان(*).

٣- يتفق الوجوديين في أن الوجود سابق على الماهية، على عكس ما جاء في الفلسفات السابقة، ما عدا إشارة كنط التي لم يتوسع فيها، فالصانع يتصور صنعته أولاً ثم يقوم بصنعها أو تصنيعها، ولكن الوجودية تعتقد أن الفرد يوجد أولاً ثم يخلق (بالمعني الإنساني) ما هيته بعد ذلك وماهيته هي شخصيته التي تتكون عن طريق الحرية والاختيار. فلا يوجد ماهية واحدة يشترك فيها الإنسان أو تشترك فيها البشرية، وتظل عملية خلق (إيجاد) الماهيات مستمرة طوال فترة حياته.

٤- يقلل الوجوديين من قيمة المعرفة العقلية في مجال الفلسفة «فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل، بل ينبغي التعامل مع الواقع.. هذا التعامل يتم على وجه الخصوص بالقلق أو من خلال تجربة القلق»(١).

٥- بدأت الفلسفة الوجودية باتجاهاتها المختلفة بمعارضة الاتجاهات البرجسونية، أما اليوم فهناك سمات مشتركة بين برجسون وفلاسفة الوجود، فقد تكونت الوجودية من مؤثرات متعددة، وكذلك الفلسفة البرجسونية تكونت من مصادر مختلفة يونانية (هيراقليطس) وديكارتية وإنجليزية (هربرت سبنسر) وغيرها(٢).

(*) الغثيان La nauseé هو مجموعة من التأملات تدور حول عبث الحياة بطلها هو «أنطوان روكنتان، يحاول أن يكتب بحثاً حول أحد الفاسقين في القرن الثامن عشر، لكنه يمل فيترك العمل الأدبي وينطلق هائماً من حانة إلي أخري وحيداً. فقد كان أنطوان أملّ الأصدقاء، ويتملكه دائماً إحساس بالغثيان.. وهو محور الرواية ويقول انطوان «إن كل شيء هباء وإلي زوال.. هذه الحديقة.. هذه المدينة.. أنا نفسي، وعندما يدرك المرء هذه الحقيقة يشعر بأن قلبه يدور وأن كل شيء حوله بدأ يتأرجح ويهتز ويتهاوي.. ذلك هو الغثيان».

(انظر صلاح عدس، مرجع سابق، ص ص ١٤ - ١٥).

(١) بوشنسكي، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(٢) جان ڤال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٦٢.

٦- يري الوجوديين أن الإنسان ذو تبعية مزدوجة ونعني بها تبعيته للعالم من ناحية وتبعيته للبشر من ناحية أخري، التبعية الأولي تعني أن للوجود الإنساني مضمون محدد في العالم، أما التبعية الثانية، فهي الصلات ووشائج القربى بين البشر، «وهذا الرباط يكوّن الطبيعة الخاصة للوجود الإنساني، وشأنه شأن الموقف، وهذا يعني مفهوم «الوجود معاً .. Mitsein" عند هيدجر و «التواصل» عند ياسبرز و «الأنت» عند مارسيل(١).

٧- ترى الوجودية أن الإنسان يتعالى على ذاته بحيث لا تقوم الحياة الأخلاقية إلا حينما يعلو الفرد على نفسه باستمرار، ويتجاوز ذاته تجاوزاً متصلاً ولكن على الرغم من اشتراك فلاسفة الوجودية في هذه السمة إلا أن هذا التعالى يتجه رأسياً نحو الله تعالي، أما الوجوديين الملحدين فإن تعاليمهم تتجه أفقياً نحو العدم كما هو عند سارتر.

٨- رفضت الوجودية الفصل بين الذات والموضوع فجعلت الذات أساس كل معرفة وهي معرفة شعورية حيث تتعايش الذات مع نفسها فيعاني الواقع بكل آهاته وذبذباته وتقلباته، إذاً فهي ليست معرفية عقلية أو حسيه تجريبية أو حدسية برجسونية(٢).

٩- يرفض الوجوديون البحث عن الحقيقة داخل التصورات العقلية، أو محاولة وضعها داخل أنساق محكمة البيان، أو في إطار منطقي ضروري ضرورة منطقية، لذلك هاجم الوجوديون هيجل بالذات لأنه حاول ادراك العالم في كليته، فالذي يستطيع إدراك العالم في كليته هو الله تعالي .. فهو كليّ الوجود كليّ القدرة .. كلي العلم.

١٠- ليست الفلسفة الوجودية فلسفة بالمعني المعتاد وإنما هي نمط للتفلسف Style of philosophizing .. تبدأ من الإنسان وليس من الطبيعة أو الكون أو من المعرفة، لذلك كتب ميجل دي أونامونو Miguel de Unamuno يقول : «إن الفلسفة هي نتاج النزعة الإنسانية لدى كل فيلسوف، فكل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظم، يقدم نفسه لأناس

---

(١) بوشنسكي، نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢) د. محمد على أبو ريان، مرجع سابق، ص ٤٦.

آخرين هم أيضاً من لحم وعظم مثله تماماً، وعلينا أن نترك الفيلسوف يفعل ما يريد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده .. فهو إنسان يتفلسف»[1].

١١- يفضل الوجوديون البحث العاطفي المتدفق عن الحقيقة أفضل من اليقين الموضوعي، فنحن نصل إلي اليقين عن طريق التفكير الموضوعي في الأشياء، أما التفكير المجرد وهو أيضاً تفكير عقلي، فلا يصل بنا إلي الحقيقة. فالأنا الإنسانية ممتلئة بالتناقضات والتوترات وهذه لا يمكن حله بواسطة الفكر، بل بواسطة الفعل الحر، والشعور بالندم والذنب، إلا أن وجوده داخل نظام اجتماعي يؤثر على حرية الإنسان ويجعله يعيش بين الماضي والمستقبل، بين القمة والقاع، بين الأبدية والزمانية، بين الحرية والضرورة، فالإنسان من وجهة نظر وجودية .. موجود متناقض[2].

١٢- تناولت الوجودية مجموعة من الموضوعات لم تكن تعالجها الفلسفات التقليدية على النحو الذي نجده عند الوجوديين مثل: الذنب، والاغتراب، واليأس، والموت، والقلق، والأمل وغيرها وهي خليط من أفكار ما بعد الحرب والثورة على ثوابت الدين النصراني.

١٣- لا توجد حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات مثل التجريبية والإنسانية والمثالية والبرجماتية والعدمية، فهناك علاقة بين الوجودية والتجريبية من حيث إيمان الوجودية بالخبرة الباطنية أو الداخلية ورفض التجريبية لكل ما هو باطن والإيمان بالخبرة الحسية التي تزودنا بمعطيات صادرة من العالم الخارجي.

كما أن هناك وجه شبه في الأسماء بين الفلسفة الوجودية والنزعة الإنسانية Humanism، وقد اكتسبت الإنسانية قيمتها بعد محاضرة سارتر المعنونة «الوجودية نزعة إنسانية».

---

(١) د. على عبد المعطي محمد، في الفكر الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ٢٣. عن:

Miguel de Unamuno, The Tragic Senre of life, trans, By J. E. Flitch, New York, 1954, p. 28.

(٢) نفس المرجع، ص ص ٢٦ - ٢٧.

كذلك تتفق الوجودية والفلسفة المثالية في اهتمام كل منهما بالذات لا بالموضوع، ولكن المثالية تهتم بذات الإنسان المفكرة، بينما تهتم الوجودية بذات الإنسان الشاعرة ، الحرة، المريدة.

وهناك علاقة بين الوجودية والبرجماتية حيث تؤكدان على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الإيمان قبولاً قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير إلي مايشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا مذهبية، أو وسائل فكرية.

عندما انتشرت رواية «إيفان تورجنيف Ivan Turgenev، الأباء والأبناء» استخدم فيها كلمة العدمية بين أوساط الشباب، كما استخدمها «فيودور دوستويفسكي» في روايته «الشياطين»، واستخدمها نيتشه في وصف التلميذ بازاروف Bazarov بأنه عدميّ متطرف(١).

ولقد شاع وجود تياران من الوجودية هما:

أ- تيار الوجودية المؤمنة

ويمثله كيركجارد وكارل ياسبرز وجبريل مارسيل، وهو التيار الذي يتجه نحو الله تعالي، ويري أن هناك علاقة حقيقية بين الإنسان والله تعالي بين المخلوق الضعيف والخالق القوي، بين النهائية واللانهائية.

ب- تيار الوجودية الملحدة

ويمثله نيتشه ومارتن هيدجر وجان بول سارتر وسيمون دي بوفوار، وهو التيار الذي دعا إلي عزل الإنسان عن خالقه ويشك في وجود الله تعالي وعنايته الإلهية للبشرية.

وكلا التياران ينبعان من ينبوع واحد هو المقولة الفلسفية الوجودية الأساسية «الوجود سابق على الماهية» .. فكيف يتفقان في هذه المقاولة ويختلفان فيما سواها؟

يختلف مفهوم الوجود عند المؤمنين عنه عند الملحدين في الفلسفة الوجودية على الرغم من تشابه المقولة، فالوجود الأول هو الوجود الذي أوجده

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٤٦ - ٥١.

الخالق وهو الله سبحانه وتعالي وينتهي هذا الوجود إلي الخالق أيضاً بالمثول أمام الله حيث يحاسب الإنسان «يا أيها الإنسان إنك كادح إلي ربك كدحاً فملاقيه»[1] . أما الوجود عند الملحدين فهو نابع من التطور الطبيعي للطبيعة فلا يوجد خالق يخلق كل شيء ثم ينتهي هذا الوجود نهاية لامعقولة أو نهاية عبثية .. أي ينتهي إلي لا شيء ، ومن هنا جاءت دعوتهم إلي الحرية المطلقة أو الإباحية، ومن ثم العدمية . وقد قالها العبثيون عن الوجوديين إذا كان الله غير موجود فكل شيئ مباح.

إذاً فالوجود الأول خلقه الله تعالي ثم يوفق الإنسان إلي اكتساب الماهيات، بينما الوجود الثاني أوجدته الطبيعة والإنسان فيه صانع لنفسه، خالق لمصيره، أي أنه صانع ماهيته، وليس هناك تدخل من إله قادر على كل شيء.

وعليه فالوجودية المؤمنة تتمسك بالأخلاق حتي يكون المثول إيجابياً، بينما الثانية تضع المعايير الأخلاقية وفق أهوائها؛ لأن الأخلاق لدي الجانب المؤمن يساندها الدين بينما الثانية تساندها الحرية التي تؤدي في النهاية إلي العبث واللامعقول.

خامساً: موجز عام للوجودية (نظره تقويمية نقدية)

لا أجد موجزاً عاماً أقدمه للوجودية خير من المقال(*) الذي كتبته الأستاذ الدكتور يمني طريف الخولي والذي أضعه أمام ناظري القارئ كما هو فيما يأتي:

«الوجودية – في نظري – شأنها شأن كل فلسفة لا عقلانية: خطل فارغ ورؤي قوم ضلوا الطريق إلي الطبيب النفسي إنها أعراض مرض، شيزوفرنيا وانفصام عن العقل، أو قل سرطاناً يحارب العقل وقد يحاول افناءه، والإنسان لم يصبح تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية إلا بفضل هذا العقل الذي يناصبونه العداء. لست أرى نتاجاً لأية مشاحنة فلسفية مع العقل والعقلانية إلا الخسران المبين. الوجودية لا تستحق مني دفاعاً ، بل أعنف هجوم. ولعلها لا تستحق الاهتمام أصلاً لأن زمانها قد راح ، فذوت في متاحف التاريخ

(*) نشرت الأستاذ الدكتور يُمني طريف الخولي مقالاً بعنوان «الوجودية» بمجلة القاهرة، العدد الخامس عشر، الثلاثاء ١٤ مايو ١٩٨٤م، الموافق ٢٤ شعبان ١٤٠٥هـ، الصحف ٢٧ – ٢٩.

الحديث. بيد أنت التوضيح ليس من أجل الوجودية في حد ذاتها، بل من أجل تحديد المفاهيم .. كل المفاهيم الدارجة في حياتنا الثقافية. فما هو تحديد مفهوم ؟

يشيع بين العوام أن الوجودية مرادفة للإلحاد، في حين أن مؤسسها الفيلسوف الدانماركي سورين كيركجور- والذي سيظل دائماً الوجودي الانموذجي – مفكر ديني عميق الإيمان بالله وما أنزل من دين سماوي، مثله في هذا مثل معظم أقطابها التالين: ياسبرز الألماني ومارسل الفرنسي ومارتن بوبر اليهودي وشستوف وبيرديائيف الروسيين وغيرهم، حتي أن ثمة فرعاً من الدراسات يعرف باسم اللاهوت الوجودي، أهم أعلامه تيليش وبارت وبولتمان. بل ومن الممكن القول إن الوجوديين الحقيقيين هم المتصوفون، فالوجودية فلسفة للذات، لا الموضوع ، والإنسان لا الطبيعة والتجربة الحية لا العقل النظري. ولن نجد ذاتية تنبذ كل موضوعية، وإنسانية تزدري الطبيعة المادية، وتجربة ذوقية وجدانية تضرب عرض الحائط بمقولات العقل والعقلانية، مثلما نجدها مع المتصوفين. هل يجادل أحد في أن المتصوف العظيم ايكهارت (١٢٦٠ – ١٣٢٧) مفكر وجودي من الطراز الأول.

ويشيع بين أنصاف المتعلمين أن الوجودية مرادفة للإنحلال الخلقي. في حين أنها تحمل الإنسان أقسي مسؤولية خلقية، لا عن ذاته فحسب بل عن الإنسانية جمعاء. على أساس أن اختيار قيمة معينة تأكيد لها ودعوة للآخرين كي يختاروها، إنه اختيار للذات وللإنسانية جمعاء إلتزام وإلزام. فتتلخص أخلاقيات الوجودية في: تصرف بحيث يصبح فعلك أنموذجاً للتصرف في كل موقف مماثل في أي زمان ومكان. ولئن كان الوجوديون – بصراحة – يحتقرون الأخلاق المتعارف عليها؛ لأن أتباعها الأعمي انقياد للآخرين وطمس للفرد، فإنه ليس في مقدور الإنسان أن يقف عند حد رفض القيم الجاهزة، إنما هو مقضيّ عليه أن يؤسس قيّماً يلتزم بها ويلزم بها الآخرين، لتصبح كليّة على الرغم من أنها في أصلها ذاتية. هكذا يصبح الإنسان الأخلاقي مشرعاً ومنفذاً، فهو الموجد الوحيد لمعني القيم في العالم. إنهم يبحثون عن مستوي أعمق للضمير. فيسلمون بحرية الإنسان، ويرفعون من عليه كل وصاية وإلزام مسبق، حتي لا يلتزم إلا بما يختار ويقرر هو

الإلتزام به. وبهذا تكون الأخلاق ذاتية نابعة من أعماق الفاعل متأصلة فيه، لا خارجية مفروضة عليه ربما بصورية فارغة. وتكون المسؤولية عن الفعل من حيث كانت الحرية في الإقدام عليه. فالحرية والمسؤولية وجهان لعملة واحدة، كما يسلّم كل دستور أو قانون، فلا يعد الفاعل مسؤولاً عن أية جريمة - مهما كانت بشعة - أرغم على ارتكابها بصورة أو بأخري. هذه المسؤولية تقوم بعملية الضبط الأخلاقي. ولا يوجد فيلسوف وجودي - أو غير وجودي- يقول إن كل شيء مباح. ولن يوجد.

ولعل أحد مصادر هذا اللبس أن الوجودية تتسم بالهلامية، فهي ليست البتة مذهباً فلسفياً دقيقاً، منهاجاً وتطبيقاً، ولا هي مدرسة يمكن صياغة تعاليمها في قضايا محددة .. بل إن فعل المخاض الذي أنجب الوجودية، وسيظل دامغاً إياها بمعالمه، هو ذاته النفور من المذهبية، وكدأب البحث الفلسفي في تقصي أصول الفكرة، بذلت محاولات عديدة لتعقب جذور الوجودية في أعماق التاريخ، وصلت إلي بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) والقديس أوغسطين (٣٥٠ - ٤٣٠م) بل وحتي سقراط العظيم. ولكن المعتمد أكاديمياً أن فلسفة (كيركجارد) (١٨١٣ - ١٨٥٥) أول صورة حقيقية لها، وصك شهادة ميلادها الرسمية التي لابد وأن يعترف بها الجميع. وفي عصر كيركجور كان الإفتتان بالعقل قد بلغ مداه. فنجيبه الأثير - العلم قد أحرز الذروة الشاهقة بنظرية نيوتن، إنها نسق شامل للعلم بالطبيعة يوازيها نجاح الفلسفة العقلانية - خصوصاً الألمانية - في بناء أنساق شامخة، تحاول استيعاب الوجود بأسره في قلب فئة من التصورات. فأشرق القرن التاسع عشر في أحضان ما يعرف «بعصر التنوير» - عصر الإيمان بقدرة العقل على فض كل مغاليق هذا الوجود، وكرد فعل متوقع، تمخض عصر التنوير عن الحركة الرومانتيكية، من حيث تمخض عن فلسفة كيركجور الوجودية، التي كانت رفضاً للعقلانية التنويرية حيث سيادة المذاهب النسقية، سواء العلمية أو الفلسفية. فهي في كلتا الحالتين باردة جافة مقطوعة الصلة بالتجربة الحية المعاشة، وتنظر إلي أية حقيقة واقعية - حتي الإنسان كموضوع، كشيء ما غريب عنه، وتسحق فردانيته بما فيها من موضوعية وعمومية وتجريد .. وسيظل ديدن الوجوديين منذ البداية وحتي النهاية رفض كل ما يمس فرادنية الفرد. فهم يرومون ابراز قيمته، وتحليل الوجود البشري من حيث

أخص ما فيه من فردية وعينية ، ومن حيث هو جزئي عارض لا يندرج تحت أية بنية نسقية عقلية، ليصلوا إلي الوجود كما يتجلي في موقف التفرد الإنساني – مواجهة الموقف مثلاً، فبهذا يصبح العالم متأصلاً في صميم الفرد، لا مفارقاً عنه في مذهب عقلي مصمت لا يعترف به، ولابفردانيته.

الوجودية إذاً مجرد اتجاه عام لتحليل الوضع الإنساني. بل واتجاه ظل مضمراً، حتي بلا اسم، ولم يخرج من الصحائف ويتبد للعيان إلا في أعقاب الحرب العالمية الأولي، في ألمانيا ثم فرنسا. وكان الفيلسوف الألماني المنتمي للكانطية الجديدة ف. هاينيمان هو الذي قدم مصطلح الوجودية فقط عام ١٩٢٩ . لا غرو إذاً أن يضم الاتجاه الوجودي فلاسفة شتي، تختلف مشاربهم أيما اختلاف، وقد تتناقض، ليس فقط في قضايا الفلسفة العامة، بل وفي صميم القضايا التي تشكل صلب الاتجاه الوجودي. ولن نجد مقولة واحدة اتفقوا عليها ، أو يمكن أن تنطبق عليهم جميعاً بلا استثناء فلا نتوقع مرسوماً بتعاليم الوجودية، ولا سبيل إلي وضع تعريف جامع مانع لها. بدلاً من هذا سنحاول أن نتعرف على أبرز معالم الاتجاه الوجودي وأهم خصائصه.

بادئ ذي بدء، نلاحظ أن حدود وجودنا وأطره، كيف ولماذا ومن أين جئنا وإلي أين نمضي .. ؟ كلها أسرار غامضة. قصاري ما يستطاع أن تصبح محلاً لإيمان ديني يسمو على كل تبرير أو نقاش، الواقعة الوحيدة الجلية هي أننا موجودون. فبدأت منها الوجودية. على أن أميز ما يميزها هو أنها لا تبدأ من الوجود الإنساني كمقولة عامة، بل منه كواقعة عينية متشخصة في فرد محدد. فالموجود البشري يمتاز عن سائر موجودات الكون بأن كل فرد ملقي في موقف وجودي معين خاص به، لا أحد يمكن أن يحل محله أو يشاركه فيه، إنه فريد لا يجوز إعتباره عينة في فئة. هكذا تبدأ الوجودية من الأنا .. الأنت .. الهو .. من الذات. فيغدو الوجود ذاتياً، لايمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج كمعطي موضوعي، أو أن نرده إلي قوالب تصورية، فهو لا يرد إلي سواه. إنه يتصف بالذاتية العميقة من حيث يتصف بالسر الذي يجعله يتأبي علي كل محاولة لجعله موضوعاً.

على أن هذه الفردانية والذاتية لا تقلل من شأن العالم، فإذا كانت مشكلة وجود العالم قد أرقت فلاسفة الذات الذين وضعوها في جانب والعالم في جانب آخر ثم حاولوا الجمع بينهما، فإنها لا تشغل الوجودي البتة، لأن نظرته

تقوم على وحدة الذات والموضوع. امتلاك الإنسان لجسد يجعله يشارك في العالم كظاهرة طبيعية، وهو في الآن نفسه فائق للطبيعة المادية، لذا يري الوجودي الإنسان كوحدة بدنية نفسية. فلا يبدأ من الذات الميتافيزيقية، بل من (الوجود العيني - في - العالم) حيث الذات البشرية والعالم حقيقتان أصيلتان متساويتان. لا ذات بغير عالم ولا عالم بغير ذات. وهذا يتبعه (الوجود - مع - الآخرين) الذي هو سمة أساسية من سمات الموجود البشري.

هكذا نخلص إلي أن الوجودية تبدأ من وحدة (الوجود - مع الآخرين- في العالم) التي يجسدها الوجود اللاعقلاني، التجربة الخفاقة في الصدور، لا المتجردة في العقول. هذه هي نقطة البداية .

أما نقطة النهاية، أو هدف الأهداف من كل ومن أية فلسفة وجودية، فهو البحث المشبوب عن الوجود الأصيل، والحيلولة دون الوجود الزائف. الوجود أصيل بقدر ما يشكل الفرد نفسه فيكون ذاته، وزائف بقدر ما تشكله مؤثرات خارجية فيفقد ذاته . من هنا كان صون الوجوديين للحرية، وكان نقدهم للمجتمع وأعرافه ودعوتهم الفرد للخروج على كتلة الجماهير وأعرافه ودعوتهم الفرد للخروج على كتلة الجماهير ورفض القيم الجاهزة وسائر العموميات... وذلك ليحمل وحده مسؤولية ذاته فيكونها ويحقق وجوده الأصيل. وهذا لن يتأتي إلا حين يقوم بالفعل المشتمل على الحرية والفكر والقرار .

ها هنا نضع الإصبع على العمود الفقري ودماء الحياة من الاتجاه الوجودي : حرية الإنسان. إنهم لا يحللون الوجود الإنساني إلا من حيث أنه أساساً فعل حرية، تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس آخر سوي هذا التوكيد للذات . فعلى خلاف نهج الفلاسفة في القول بحرية الإنسان ، لا يحاول الوجوديون وضع أية براهين تثبتها أو دحض أدلة تنفيها، فهذا نقض للوجودية التي تعني المطابقة بين كون الإنسان موجوداً وكونه حراً. وحتي لو كانت كل وقائع حياة إنسان ما تشهد بأنه ليس حراً، كأن يخضع لعقل جمعي أو مشيئة غير مشيئته ، لقال الوجوديون إنه بفعل من أفعال الحرية تنازل عن الحرية، واختار أن يكون مشتتاً ممزقاً بلا إرادة - باصطلاحهم سيء النية .

وبالطبع لا شيء مطلق ، فثمة ما أسماه الوجوديون (بالمواقف الحدية) التي تمثل حداً لحرية الإنسان فلا يستطيع أن يفلت منها، كالموت والقلق... إلخ ثم الجنس واللون والطبقة فضلاً عن قسوة المواقف الحدية الشادة كالعاهات رحالات المعاقين. على أنها جميعاً تمثل حدود الموقف الذي تمارس الحرية داخله، ولا تنفيها . حرية الفرد غير قابلة للنفي، طالما لا شيء ينفي كونه موجوداً .

والوجودية أصلاً وفروعاً فلسفة الموقف ! الأخلاق الوجودية أخلاق موقف مشدود إلي المستقبل لا قانون مستكن في الماضي، والمسرح الوجودي مسرح موقف لا مسرح دراما وأحداث... غير أن هذه المكانة الفائقة للحرية جعلت الوجوديين شديدي العناية - على وجه الخصوص - بالمواقف التي يتجلي فيها معالم الفعل والحرية، كالتصميم والتعهد والإلتزام والولاء وما إليه... وعلى رأسها بالطبع موقف الاختيار واتخاذ القرار - الطريق إلي الوجود الأصيل. من هنا كان (القرار) أحد محاور الفلسفة الوجودية. كلنا نعلم صعوبته، وننظر بعين الإعجاب وربما الحسد لأولئك ذوي المقدرة على اتخاذه بحسم، وقد نحاول إرجاءه أو تجنبه، إنه أصعب ما في الحياة، خصوصاً حين القرارات الخطيرة التي يترتب عليها مواقف ذات دوام. كقرارات المهنة والزواج والصداقة . على أن القرار في كل حال يتضمن وثبة وتجاوزاً للموقف المباشر ، بحيث نكون قد ألزمنا أنفسنا بظروف لم تتعين ولم تتحقق بعد. فمن طبيعة الإنسان أن يلتزم . أن يراهن على المستقبل ، لذلك لابد وأن يتخذ قرارات، وعنها تنبثق الذات. الذات ليست معطاة جاهزة منذ البداية، المعطي حقل من الإمكانيات غير المتعينة، وبالقرارات يختار الإنسان بعضاً منها لتتعين وتتشكل الذات. ورغم أن القرار شاق ومؤلم ، فإن النزعة الوجودية هي على وجه الدقة - رفض كل ما يحول دون إتخاذ القرار حول الوجود الخاص، كالعرف والتقاليد والروتين.. إنهم يحاربون كل ما يعمل على تشكيل حياة الناس في قوالب نمطية ، تجعلهم يسيرون كالدهماء وراء قرارات اتخذت بالفعل، فيفقد الإنسان ذاته ، ويقع في براثن الوجود الزائف.

وآية كل هذا تبلوره مشكلة الوجود والماهية (الماهية = الإجابة على السؤال ما هو) . ورغم أن هيدجر قال إن ماهية الإنسان كامنة في وجوده، فإنه يمكن اعتبار القول بأسبقية الوجود على الماهية من المعالم البارزة

للإتجاه الوجودي. ذلك أي أي جماد أو نبات أو حيوان ، ماهيته سابقة أو متآنية مع وجوده. المنضدة مثلاً، قبل وبعد أن تصنع ، وفي أية مرحلة من مراحل وجودها مجرد منضدة. الإنسان هو الكائن الوحيد في هذا الكون الذي يسبق وجوده ماهيته. فهو يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأية فكرة. طبعاً لا يمكن تحديد شخصية الطفل وقيّمه ومثله وأهدافه والتزاماته ... وحتي بعد النضج تظل دائماً قابلة للتعديل والإضافة. ألم نتفق على أن الذات معطاة كحقل من الإمكانيات .

الإنسان في البداية مشروع وجود، ثم يقرر بنفسه ما الذي سيكونه، وفي النهاية لا يكون إلا بحسب ما ينتوي ويختار ، ذاته ليست إلا مجموع قراراته وأفعاله، هذه هي حياته نفسها وبالتالي لا مجال لتعليق الفشل على ظروف خارجة عن إرادته. إذاً فالإنسان - لا عوامل البيئة والوراثة - هو الذي يصنع ذاته، في عملية مستمرة لا تنتهي أبداً، اللهم إلا بالموت. الإنسان وجود في الحاضر، فضلاً عن مسؤليته في مواجهة مستقبل مفتوح ملئ بالممكنات، لتظل الأنا - الماهية - هي مقبل أفعالها. إنها اختيار يجب ابتكاره دائماً. لكل هذا، كان الإنسان مسؤولاً عن ماهيته، إنها المسؤولية التي سوف تتعدي ذاتيته إلي الإنسانية جمعاء، والتي لا يمكن الفرار منها لأن الإنسان حر. ولما كانت المسؤلية الوجودية رهيبة إلي هذا الحد، حتي أنها تجعل فعل الإختيار والقرار مؤلماً، فلابد وأن يلازمها قلق. من هنا كان الشعور بالقلق أساسي في الوجودية.

ولكي يتحمل الإنسان هذه المسؤلية، تضعه الوجودية أمام كينونته - أي أمام كونه موجوداً. وفي هذا استفادت كثيراً من الفينومينولوجيا (مذهب الظاهريات)، وهو مذهب فلسفي ينتسب لرياضي ومنطقي معاصر يدعي ادموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) رام أن تصبح الفلسفة علماً دقيقاً، فدعاها لأن تقتصر على الوصف التفصيلي للظاهرة كما تعطي للوعي شريطة أن يتخلص الذهن من الإفتراضات والانحيازات المسبقة. وقد وضع هوسرل منهاجاً دقيقاً ومعقداً لهذا، يتلخص في ثلاث خطوات: تقويس الظاهرة، أي وضعها بين قوسين ليكون أمامنا كل الظاهرة ولا شيء سواها - التجريد - التطبيق. وقد أقام هوسرل بناء على فكرة كانت مجدية حقاً للوجودية، ألا وهي (القصدية) التي تعني أن الوعي وعي بشيء ما يقصده ويتجه إليه،

فهي فكرة تربط ربطاً وثيقاً بين الذات والموضوع لما بينهما من (إحالة) متبادلة. هكذا نجد القصد والإحالة يحققان وحدة الذات والموضوع التي حرصت الوجودية على البدء منها. بيد أن الفينومينولوجيا إحدى ذرى ، أنعقلانية والوجوديون الذين أخذوا بها أو منها – وأهمهم هيدجر وسارتر ومبرلوبونتي – قد آولوها تأويلاً شديداً لتلائم أغراضهم، حتي أن هوسرل قد انتقد استخدام تلميذه هيدجر. وأخيراً لعلنا لاحظنا الروح العامة للوجودية و ألا وهي الاحساس بمأساوية الحياة وكآبتها وثقلها. وصحيح أن الوجودية ليست بالضرورة فلسفة تشاؤمية، وأن الأمل ظهر في الوجودية المتأخرة – خصوصاً مع مارسيل الذي وضع كتابه (الإنسان الجوّال) وجعل له عنواناً فرعياً (ميتافيزيقا الأمل)، ولكن الأمل نغمة خافتة باهتة، بل ونشاز. وستظل الوجودية متميزة بالرؤية السوداوية للحياو وبالمعاناة الأليمة. ليس هذا من صعوبة القرار ومسؤولية الحرية والقلق فحسب، بل وأيضاً من مفاهيم أخري كثيرة دارت حولها الوجودية، كالتناهي والموت والهم والإغتراب والخطيئة الأولي في المسيحية والإثم وغيرها... وكلها مواقف حدية رهيبة. التناهي هو الخاصة الأساسية للموجود البشري، فهو محدود من ناحية بلحظة الميلاد، والأفظع من الناحية الأخري بلحظة الموت، حتي أنه (وجود – نحو – الموت).. فإذا كانت الذات حقلاً من الممكنات، فإن الموت هو أصلبها لأنه الممكن الوحيد اليقيني، وهو في الوقت نفسه نهاية كل الممكنات التي تجعلها جميعاً غير ممكنة.

لذا كان الموت عند الوجوديين الملاحدة برهاناً نهائياً على عبثية الكون والناس. أما الهم فيأتي من التناقض بين كون الإنسان محدوداً كواقعة وكونه مشدوداً للمستقبل، فهو مهموم دائماً بتحقيق إمكانياته.. وبعد كل هذا، أفلا نتوقع من الوجوديين الطابع المأسوي الكئيب والغم والنحيب.. كان الله في عونهم.

وبعد، لعل الوجودية نزعة ارستقراطية تبغي الرقي بالإنسان، فهي دائمة الترفع والتميز عن الحشد وكتل الجماهير، ولا شك أنها أتتنا باستبصارات عميقة ونافذة عن الوجود البشري، كانت صائبة لحد أنه قد نما مؤخراً علم النفس الوجودي والعلاج النفسي الوجودي، كمقابل للنظرة الآلية التعميمية بصورة تجافي الواقع. وستظل الوجودية دائماً جائزة لنوط شرف في صونها

لفردانية الإنسان وحريته ضد أخطار قد تحيله إلي مجرد رأس في القطيع، أبرزها الآن نظام الدولة الشمولية ذات السلطة الجامعة ووسائل الإعلام الذائعة، والضغوط التي يمارسها مجتمع الجماهير.

ولكن، لكل شيء حدود. فأي خطر يتهدد المجتمع لو أن الوجودية أخذت مأخذا حقيقياً وأصبح كل فرد يتصرف كما لو كان عالماً مستقبلاً؟! ببساطة لن يظل مجتمعاً بل زحاماً متنافراً. سيرد الوجوديون بأن كل وجود بشري محفوف بالمخاطر، وكما أن هناك إمكانية خطر الفوضي بل وانعدام الأخلاق، فثمة أيضاً إمكانية التقدم الأخلاقي الجذري. ربما. ولكن حتي لو افترضنا النقاء وإخلاص النية وإصابة جادة الصواب من كل فرد وهو يبدع قيمة، فلا مندوحة عن عموميات يلتزم بها الجميع لكي تستقيم حياتهم معاً في مجتمع. ثم لماذا يتصورون أن كل التجاء لعموميات وتجريدات جاهزة فيه مساس بالفرد؟! والواقع أنه من وجوه كثيرة فيه اذكاء وسبيل إلي تجربة وجودية أفضل. أليس الوجوديون أشد من وساهم إدراكاً لتناهي الموجود البشري ومحدوديته، حياته إذاً قصيرة وإمكانياته قاصرة، لا تستوعب تقصي كل الأبعاد في كل موقف وصولاً إلي القرار السليم، فلماذا لا يستفيد من المبادئ العمومية التي أسفرت عنها تجارب أخري طويلة عريضة؟ على الفور ســيرد الوجوديون بأن حرية القرار أهم من سلامته. لذا يؤخذ عليهم إعلاء التحمس للإختيار المتفرد فوق صوت الحكمة الرصين. إنهم ينشدون تحقيق ما أسموه بالوجود الأصيل، بأي سعر كان، في مقامـرة أو مغامـرة، ليس من الصواب دائماً الإقدام عليها بسهولة.

ثم كان تكثيفهم المأسوي للحياة بدلاً من توسيع نطاقها، وصم آذانهم عن جمالاتها الكثيرة، ودورانهم حول التناهي والموت والهم والقلق.. فضلاً عن محاربة العقل وهو أداة اضفاء الرونق على الواقع والسبيل الأمثل لحل المشاكل وتجاوز الكوارث.. كل هذا يبرر الحكم بأن الوجودية نزعة مريضة، خصوصاً وأنها لا تزدهر إلا حين الاضطراب والإنهيار وأنعدام الشعور بالأمن. المجتمعات المستقرة نسبياً، ولو بين براثن التخلف، لن تصغي للوجودية.

لقد ظلت الوجودية كائنة في مستويات الثقافة الرفيعة، يعبِّر عنها فلاسفة راموا أن يكونوا إنسانيين بمعني ما، وتلقي بظلالها على أعمال أدباء

وشعراء عظام أمثال دستويفسكي وهولدرلين وإليوت، ثم جيمس جويس وكافكا وبيكيت، وغيرهم.. حتي كانت الأربعينات من هذا القرن، وكان جيلها في الحضارة الغربية ليشهد أهوال حربين عالميتين. فرأي الدول والحكومات النظامية تتخذ قرارات من المفروض أنها عقلانية مدروسة فتؤدي إلي الخراب والدمار والفزع واليتم والترمل والثكل. ساد هذا الجيل القلق والمعاناة والعبثية والرفض لكل ما هو موضوعي جمعي عقلاني، وآمن أنه لا أمل إلا في الخلاص الفردي، فكان المرتع الخصيب للوجودية، تفجرت في البلدان الأوروبية ووصلت أيضاً إلي أمريكا. خرجت من الأروقة الأكاديمية وأصبحت زاد الثقافة اليومية بل الحياة اليومية. على أن وطأة أثقال الحرب دفعت بعض الوجوديين إلي السير في الفردانية حتي وصلوا إلي أن الإنسان مهجور في هذا الكون – أي أنكروا وجود إله يلوذ برحمته وقدرته الشاملة. وكتيار فرعي للوجودية – التي كانت أصلاً مؤمنة – اشتدت الوجودية الملحدة، التي يعد نيتشة (١٨٤٤ – ١٩٠٠) رائدها وهيدجر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) أعظم منظريها. ولكن الوجوديين الملاحدة في فرنسا – سارتر وكامي وسيمون دي بوفوار – قد تميزوا بموهبة أدبية دافقة، فصاغوا وجوديتهم العبثية التشاؤمية في قوالب فنية آسرة، مقالات ومسرحيات وروايات وقصص رائعة، أكسبتهم – دوناً عن سائر الوجوديين – شهرة واسعة وجمهور قرّاء غفير ما كان أحد منهم ليقرأ حرفاً واحداً في البحوث الفلسفية المتخصصة. لقد كانت كتاباتهم إنجيل جيل الأربعينيات والخمسينيات.

ولكن مع أفول الستينيات، شب عن الطوق جيل يشهد أوزار الحرب العالمية، واستعاد الثقة بالعقل، وإلي حد ما بالهيئات النظامية، فلم يلق هواه مع الوجودية، ولا عادت الظروف مواتية لدعاويها. لقد انحسرت موجتها بعد طول مدّ، وتقلصت بل تلاشت كبدعة شعبية، يتشدق بها – عن وعي وعن غير وعي – المثقفون وأنصاف المثقفين وأشباه المثقفين. وتبقي الأسس النظرية، إثراءً للإنسانية.

تعقيب:

عندما ظهرت الوجودية في ألمانيا أولاً ثم في فرنسا ثم انتشرت هنا وهناك، وبدأت كتاباتها تنتشر في العالم العربي الواحد تلقفتها أيدي المثقفين العرب (وخاصة المسلمين منهم) وانكبوا على قراءتها، ودراستها، إلا أن هناك فئة منهم تأثروا بها حتي أصبحوا من أتباعها أو هكذا أشيع عنهم، وكانوا يتفاخرون بأنهم وجوديون منهم الدكتور عبد الرحمن بدوي (رحمه الله) والأستاذ أنيس منصور وغيرهما، بإعتبار أن الوجودية فلسفة إنسانية تخاطب الإنسان وخاصة قلقه وحيرته وخوفه وحريته، إلا أن الكثيرين لم يجدوا فيها ضالتهم المنشودة فتراجعوا عنها وتراجع كذلك المدّ الوجودي ليس في العالم العربي فقط ولكن على مستوي العالم أجمع، ومنهم الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي لم يجد ملجأ أفضل من ملجأ وواحة الإسلام يستظل تحت أزهارها الوارفة، فآوي إليها، وآوت إليه.

ولكننا نجد أن للدكتور عثمان أمين فيها رأياً قاسياً، فكتب يقول عنها وهي في أوج مجدها[1]:

«أما «الموضة» المذهبية الجديدة التي وردت إلينا في السنوات الأخيرة من فرنسا وانجلترا وأمريكا، متشحة بوشاح «الوجودية» تارة و «الوضعية» تارة أخري، فما هي إلا بدعة ماجنة، لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة، ومن ثم فهي لا تلقي رواجاً إلا في مجتمعات حائرة، ولا يطيب لها عيش إلا في بيئات عفنة.

فذلك الطراز من الوجودية الفرنسية الملحدة، الذي قرعت له الطبول في بلادنا إنما هو مذهب جماعة من المتهالكين المتشائمين أقفرت نفوسهم من الإيمان، فأعلنوا الزندقة ديناً والقذارة فناً والبذاءة أدباً، ورأوا الحياة سخفاً يورث القلق والضجر و «القرف»، وأوزعتهم النية الطيبة والضمير الحيّ، وتمادوا في الدعوة إلي «مواقف» من الحياة لزجة مائعة، فتراهم يتشدقون بالحرية، ويباهون بالإنحلالية، ويتخذون لهم شعاراً: لا تستح، واصنع ما شئت»!.

---

(١) د. عثمان أمين، ديكارت، (مقدمة الطبعة الرابعة)، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الخامسة، يناير ١٩٦٥م، (الطبعة الأولى ابريل ١٩٤٣) ص ص١٨-١٩ .

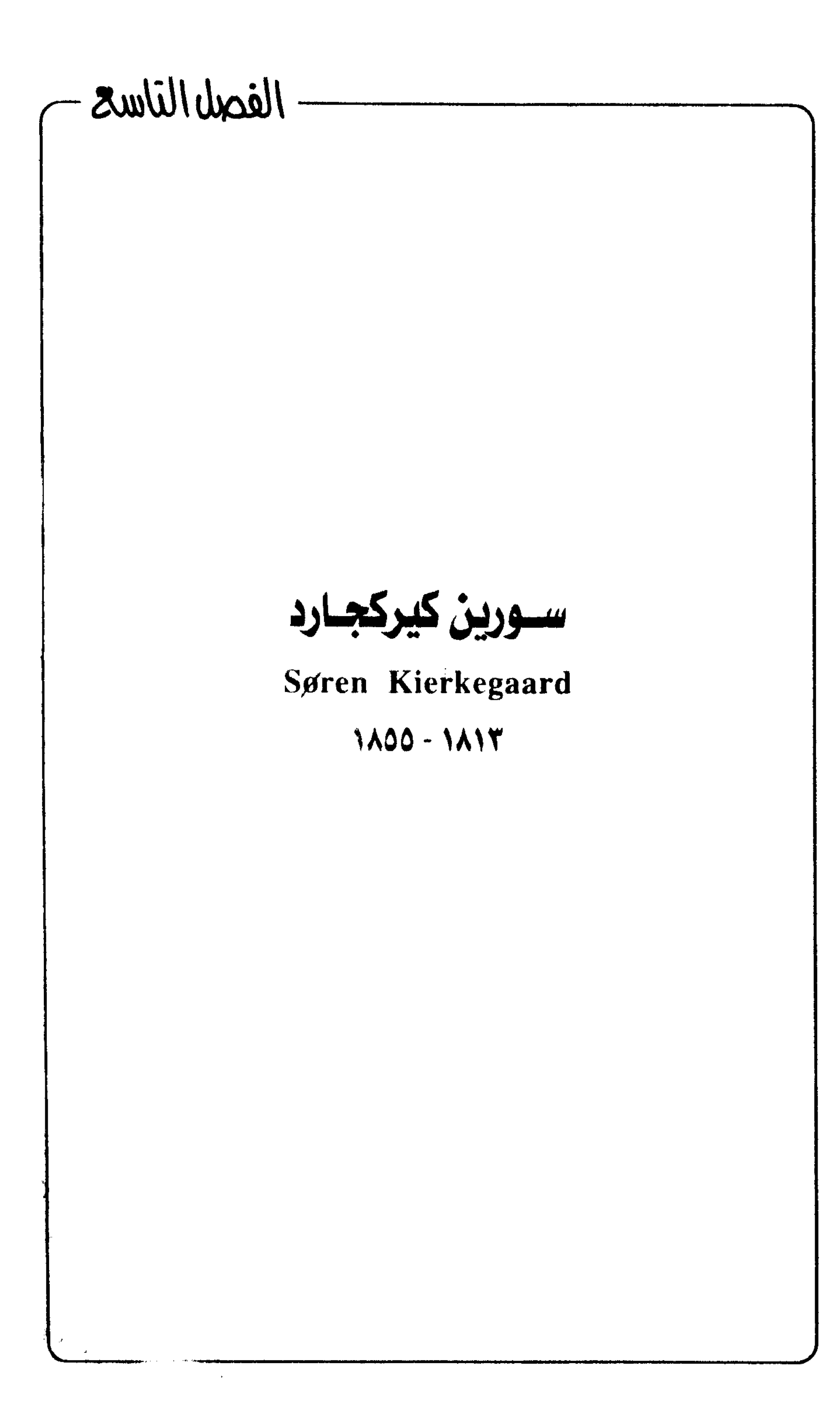
من هنا جاءت دعوتي لكل القراء الكرام بأن يقرأ كل منهم الفلسفة من الخارج وليس من الداخل، أي لا يقحم فيها ذاته، لا يقرؤها لكي يؤمن بها، فلا يوجد إيمانان بل هو إيمان واحد : إما أن تؤمن بالله تعالي وحده وبكل ما يتصل بهذا الإيمان، وإما أن تؤمن بهذا المذهب أو ذاك، إما أن يكون الرسول الكريم - ﷺ -، هو دليلك، وإما أن تتخذ فلاناً خليلاً.. نحن نقرأ الفلسفة ونتعلمها لكي نعرف الآخر.. كيف يفكر؟ أين نضع أيدينا على مفاتيح العلم وثماره فنستفيد منها في حياتنا الدنيا كأي شيء صالح نستفيد منه في حركة الحياة لإثرائها، أو نضعها على نقاط خبيثة أراد بها صاحبها أن تجر المؤمنين إلي معسكر الكفر والزندقة؛ لأن بين الإيمان والكفر شعرة.. فقد قام دارون – على سبيل المثال – بإصدار بحوث رائعة في مجال الوراثة، ولكنه وضع السم في الدسم فعالج فكرة الخلق من منظور يهودي بعيد عن منهج الله تعالي، من يؤمن به كفر ومن نأي عنه ظفر، وهكذا كل منكر غربي يهودي/صهيوني أو نصراني على أي مذهب كان.

من هنا وجب التنوير.. والتحذير.. على وجوب عدم الإسترسال في الجدل أصل كل مصيبة وبلية ‹وكان الإنسان أكثر شيئاً جدلاً›. (الكهف/٥٤).

وكما يقول الإمام الأوزاعي ‹فما يغيّر قوم من الأقوام خطب أفدح عليهم من اشتغالهم بالجدل وتركهم العمل›.

اللهم بلّغت اللهم فاشهد.





الفصل التاسع

سورين كيركجارد

Søren Kierkegaard

١٨١٣ - ١٨٥٥



الفصل التاسع

سورين كيركجارد

Søren Kierkegaard

١٨٥٥-١٨١٣

أولاً : حياته ومؤلفاته

ولد سورين كيركجارد في اليوم الخامس من شهر مايو عام ١٨١٣ ، في ذلك الوقت أنقذت ثروة أبيه من الضياع حيث شمل كوبنهاجن Copenhagen أزمة اقتصادية حادة بددت كثير من ثروات أهلها . وكان أبوه يظن أن يفعل به فاقرة نظراً لتطاوله ذات يوم على الذات الإلهية، وعندما أفلت بثروته من العقاب . ظن أن العقاب سيحل في ابنه سورين ، فرباه على العقيدة البروتستانتية التي تلبس الواجب ثوباً دراميا عنيفاً ، وتصور الخطيئة حملاً ثقيلاً مروعاً. وحمل الابن عبء أفكار أبيه السوداء مما جعله يخرج إلي الحياة وقد اصطبغت حياته ومؤلفاته بعد ذلك بصبغة الكآبة والجدل والخيال (١) .

حاول سورين الإفلات من الطابع الخيالي الكئيب الذي ورثه عن أبيه، فثار على الحياة الروحية، وأقبل على اللهو والشهوات، فأهمل دراسته، واتخذ من « دون جوان » مثلاً أعلى، فقد اعتقد أن الدين لا يستطيع أن يجلب السعادة للإنسان، ولكنه أدرك أن كل حياة حسية تحمل في طياتها بذور اليأس ، وأن الانغماس في حياة اللهو تفقد الإنسان ذاته، لذلك انتقل سورين من المدرج الحسي إلي المدرج الأخلاقي حيث تبيّن له أن الأخلاق لا غنى عنها أبداً للإنسان ، وسرعان ما أصيب بخيبة أمل في الحياة الأخلاقية لأنها وإن كانت تجعلنا نحيا حياة جديدة إلا أنها تبيّن لنا فشلنا ، لذلك انتقل إلي المدرج الديني يحاول أن يقبض على الحقيقة عن طريق الإيمان ، وقد

---

(١) د. على عبد المعطي محمد ، سورين كيركجارد (مؤسس الوجودية النصرانية)، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٠، ص٣٥ .

حدث له في لحظة صوفية في التاسع عشر من مايو عام ١٨٣٨ ، إلا أنه في هذا العام توفي والده في الثامن من أغسطس ، فعاد إلي أحزانه مرة أخري واعتقد أنه سيتحمل العقاب وحده بعد موت أبيه [1] .

حاول سورين أن يكون قسيساً كرغبة أبيه فعاد إلي دراسة اللاهوت إلا أنه لم يستطع الإستمرار في المهنة . وفي غمرة هذه الأحداث خطب الفتاة ، ريجينا أولسن ، Regine Olsen غير أنه أصيب ببعض الوساوس ففسخ خطبته لها، واعتقد أنه سيلتقي بها مرة أخري في حب مضاعف إلا أنه فوجئ بأنها تزوجت من معلمها ، شليجل ، Schlegel ، فثار ثورة عارمة وأعلن الحرب على المرأة فصورها في كتاباته في أبشع الصور ، واتهمها بأنها لم تولد للحب ، واندفع في طريق الكتابة ، يكتب في سرعة فائقة وخصوصية لم يعرف لها تاريخ الفكر مثيلاً ، [2] .

وتعرض بعد ذلك لحملة تشهير أعلنها ضد جولد شميت (اليهودي) وكان مدير إحدي الصحف التي تعيش على التشهير بالشخصيات البارزة ، وعلى الرغم من أن المثقفين الدنماركيين كانوا يحتقرون هذه المجلة وصاحبها إلا أنهم كانوا يضحكون منه في أكمامهم حسداً على حد تعبيره ، فجعلت منه هذه الحادثة شهيداً في نظر نفسه فزادت عزلته وزادته كآبته .

وأما الحادث الأخير الذي نال منه فهو هجومه على الكنيسة وخصوصاً بعد موت أسقف كوبنهاجن ، مينستر ، وقد أصدر مجلة يهاجم فيها الكنيسة والنصرانية، ولكن الكنيسة عادت واعترفت بصدق أقواله ضدها، غير أنه أصيب بالمرض، وأسلم الروح في العاشر من نوفمبر عام ١٨٥٥ عن ٤٢ عاماً .

ترك لنا سورين كيركجارد مصنفات كثيرة أهمها :

١- إما/ أو : نتفه من الحياة ١٨٤٣ Either/or : A fragment of life .

٢- الخوف والرعدة ١٨٤٣ Fear and trembling .

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ص٣٧ - ٣٨ .

(٢) فؤاد كامل ، فلاسفة وجوديون ، ص١٤ .

٣- تصور الارتعاد ١٨٤٤ The concept of Dread .

٤- نتف فلسفية أو نتفة فلسفية ١٨٤٤ Philosophical fragments or A Fragment of Philosophy .

٥- مدارج الحياة ١٨٤٥ Stages on Life's Way .

٦- العصر الحديث ١٨٤٦ The Present Age .

٧- المرض حتي الموت ١٨٤٨ The Sickness Into Death .

٨- في فحص الذات ١٨٥١ For self - Examination .

هذا غير كتب أخري مثل أعمال الحب ومحاضرات تهذيبية والرأي في عملي كمؤلف والتمرس بالنصرانية ويومياته التي نشرت مرتين في طبعتين مختلفتين الأولي عام ١٨٥٣ نشرها وترجمها «السكندر درو» وأعاد طبعها عام ١٩٥٩ . والثانية تشمل يوميات كيركجارد من عام ١٨٥٣ حتي عام ١٨٥٥ تاريخ وفاته نشرها وترجمها سميث R. G. Smith عام ١٩٦٥ (١)

فلسفة كيركجارد الوجودية

ثانياً : مقولات الوجود عند كيركجارد

إن الفلسفة عند كيركجارد ليست بحثاً في المعاني العقلية المجردة، أو التصورات الذهنية التي ليس لها مدلول عيني مشخص في الواقع الخارجي ، بل هي بحث في المعاني الملموسة. فالمشكلة الحقيقية في نظره - هي « أني أموت ، كفرد معين مشخص وثمة فرق هائل بين فكرة الموت في ذاتها وأني أموت » وبالتالي فالوجود عنده ليس موضوعاً فلسفياً ، فهو كامن في تجربة ذاتية حيوية ، ويقول كيركجارد :

« إن الوجود الذاتي لم يحظ بعد بالعدالة المطلقة ... فلقد ظلم الوجود الموضوعي الوجود الذاتي وحظي بثقل أعظم ومكانة أكبر ... فالوجود الموضوعي ما هو إلا طعم للمرض وطعام له » (٢) .

---

(١) د. على عبد المعطي ، سورين، ص ص٤٨ - ٤٩ .

(٢) انظر : د. محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص٤٣ .

- د. على عبد المعطي ، تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندريه ١٩٩٥ ، ص٥٥٢ .

وقد أطلق كيركجارد على عناصر الوجود الإنساني الأساسية اسم المقولات ، وهذه المقولات هي :

١- التفرد والمسؤولية

فهناك فرق بين الأفراد فكل إنسان نسيج يتميز به عن غيره، كما أن لكل إنسان حياته الخاصة التي لا يستطيع أن يحياها أحد غيره، ولا أن يحيا هو حياة الآخر، فلا يوجد تشابه تام بين فردين من الأفراد حتي لو كانا توءمان ، فالفروق الفردية حقيقة واقعة. وبالمثل فكل فرد مسؤول عن حياته فهو الذي يصنع شخصيته عن طريق ما يتمتع به من وجود، ولا يستطيع أن يلقي بمسؤليته على أكتاف غيره، فالوجود سابق على الماهية .

٢- الفكر لا ينفصل عن الحياة

هذا ما اعتقد فيه كيركجارد لذلك نراه يعبِّر عن دهشته البالغة لهذا التناقض الحاد بين النسق الفلسفي لدي شوبنهور وبين المقولات الواقعية التي كان يحيا وفقاً لها ، فلقد اعتدنا أن نري الفلاسفة - ومن بينهم هيجل - يعيشون حياتهم الخاصة واليومية بطريقة تتناقض تماماً مع فكرهم وفلسفاتهم ، [1] .

من هنا ظهرت أهمية أن يحيا الإنسان وفقاً لما يقول وإلا عاش حياة تتصف بالازدواجية لذلك قال اللّه تعالي : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لما تقولون مالا تفعلون . كبر مقتاً عند اللّه أن تقولوا مالا تفعلون ﴾ ، وقال في نفس المعني أيضاً : ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ﴾ . وهم الذين يقولون مالا يفعلون ، ولا يعيشون وفقاً لأفكارهم وأقوالهم فيؤدي ذلك إلي أن يحيا الإنسان منفصماً في شخصيته ، حائراً بين القول والعمل ، فلا يقنع الآخرين في قول أو فعل .

---

(١) د. على عبد المعطي ، نفس المرجع ، ص٥٥٢ نقلاً عن :
Kierkegaard, Journals, No. 582 .

٣- السـر

يطوي كل إنسان ، أي كل واحد منا ، جنباته على سر خاص، لا يريد أن يطلع عليه أحداً، فليس هناك من شك أننا نستطيع التعبير عن أنفسنا وأن يفهمنا الناس إلي حد ما، ولكن يظل تعبيرنا عن أنفسنا ناقصاً ، لأننا لو عبرنا عن أنفسنا تمام التعبير تلاشينا أي أصبحنا لا شيىء ، لهذا كان كيركجارد يتخذ أسماء مستعارة عند نشر كتبه، لأن اسماً واحداً لا يكفي للتعبير عن ثراء روحه الداخلي وشدة تعقيدها [١] .

٤- التغير والصيرورة

الوجود تعبير جديد دائماً ، يتغير من وقت لآخر ، فليس هناك وجود معين، فكل فرد في صيرورة دائمة، وهذه الصيرورة تأخذ عدة اتجاهات، ولكنها دائماً تعبير عن مجهود متصل من أجل التغيير ، من أجل الانتصار على النفس بل وتجاوزها حتي نصبح أنفسنا .

٥- الحرية والاختيار

يري كيركجارد أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يكمن وجوده في حريته، فالحرية عين وجوده، وهذه الحرية تأتي نتيجة تميز الذات المشخصة بالقدرة على الاختيار بين الممكنات الواقعية، كما يري أيضاً أن الإنسان هو الذي يختار ذاته عن طريق حريته، والحرية لديه تتطلب قدراً كبيراً من المخاطرة، كما أن الإنتقال من مدرج إلي أخر أي من مرحلة إلي أخري أو من مستوي إلي آخر - كما سنبين الآن يتطلب مثل هذه الحرية فبدونها لا يستطيع الإنسان الإنتقال من مدرج إلي آخر أو من مرحلة إلي أخري - وحاول كيركجارد أن يقيم هنا جدلاً بين الحرية والضرورة (والضرورة هنا تأخذ المعني المقابل للحرية والاختيار) ويقول كيركجارد في هذا المقام : « لكن اختياري ليس حراً تماماً » [٢] .

---

(١) فؤاد كامل ، المرجع السابق ، ص١٧ .

(٢) انظر : د. محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص٤٢ .

- د. حربي عباس ، مرجع سابق ، ص ص١٣٨ - ١٤١ .

٦- القلـق

ينتج القلق عن شعور الإنسان بحريته من ناحية وقدرته على الاختيار من ناحية أخري، لأن الإختيار يعبِّر -في نفس الوقت- عن مخاطرة تؤدي بدورها إلي القلق، فهناك علاقة وثيقة بين الحرية والقلق، أو هما وجهان لعملة واحدة، وطالما أن حياة الإنسان هي سلسلة لا تنتهي من الإختيارات بين ممكنات موجودة أمامه في الحياة، فسيظل الشعور بالقلق يلازمه طيلة حياته. وهناك شعور آخر بالقلق ناتج عن شعور الإنسان الأوروبي بالخطيئة.

٧- الخطيئـة

الإنسان الذي يشعر بحريته وبقدرته على الاختيار، إلا أنه يخاف في نفس الوقت من أن يخطئ، ولكن الخطيئة عند كيركجارد لا تتخذ المعني المألوف، وهو أن يرتكب الإنسان خطأ أو خطيئة، بل أن لها معني أعمق من ذلك بكثير، فلديه تتخذ معني فلسفياً يعبر عن « عدم القداسة » ومن اشتراكنا في الخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم (عليه السلام) بمعصيته لله تعالي، وبسبب هذه الخطيئة انفصل الإنسان عن الله تعالي. وبالاضافة إلي هذا المعني فإن الخطيئة تجعلنا نشعر بالفناء والضياع ، « إلا أن هذا الوعي بالخطيئة هو في الوقت عينه الطريق إلي حياة أفضل » [1] ، أي أن الشعور بالخطيئة يبدأ منه طريق الخلاص Salvation .

٨- المثول أمام الله

يري كيركجارد أنه لكي يفهم الفرد نفسه فلابد أن يقوم بالتعمق الباطن الذي يساعده على العلو والسمو على نفسه، وهذه البداية تفضي بنا إلي الله تعالي، أي يعود الإنسان للإتصال بالله تعالي بعد انفصال الخطيئة، وأن يقف الإنسان وحده أمام الله تعالي دون تدخل من أحد، وكما خلق الله تعالي الناس فرادي يعودون إليه فرادي أيضاً .

---

(١) انظر : فؤاد كامل ، مرجع سابق ، ص١٨

- د. محمد ثابت الفندي ، مرجع سابق ، ص٩١ .

ثالثاً : مدارج الوجود فى حياة الإنسان

هناك مدارج ثلاثة للوجود أو مراحل ثلاث لحياة الإنسان، وهي مرحلة الحياة الحسية، ومرحلة الحياة الأخلاقية ومرحلة الحياة الدينية، ويقول رينهارد في كتابه «ثورة الوجودي» the Existentialist Revolt إن المدرجين الحسي والأخلاقي يقودان الإنسان المشخص إلي الحقيقة المتعالية المتسامية عن الطبيعة أي إلي الله الذي تتعلق به خلال المدرج الديني » [١] .

أ- مرحلة الحياة الحسية

ويمثله الـ « دون جوان » Don Juan الذي يرفع شعارات مؤداها « تمتع باللحظة الراهنة » و« تلذذ بكل ما هو حسي » أو « أقبل على كل ما هو سار في الأشياء وأرفض كل ما هو غير سار منها. أي أن حياة الإنسان في هذه المرحلة تخضع للذة والتكالب على الشهوات والحياة الحسية الدونية، مما يؤدي به إلي الخواء وهدم نفسه أمام نفسه والشعور باليأس والقلق، وهو لا يستطيع أن يتخلص من هذه المرحلة إلا بقفزة A leap قوية من هذه المرحلة الأقل إلي المرحلة الأعلى وهي مرحلة الحياة الأخلاقية ويتم له ذلك بكامل إرادته وحريته واختياره النسبي ، فالمدرج الحسي « يترك معنى الحياة تحت سيطرة الحوادث الخارجية ، وتحت رحمة الحظ والقدر » [٢] .

ب- مرحلة الحياة الأخلاقية

وفيها يسير الإنسان وفقاً لقواعد الأخلاق والخير دون أن تسيطر عليه شهوات الجسد والحسيات بوجه عام، ومثل هذا الشخص عادة ما يكون أو تكون زوجاً أو زوجة مخلصاً أو مخلصة، يلتزم كل منهما طريق الإستقامة ، يختارا الواجب واتباع التقاليد السائدة »، فالإنسان يحيا حياة طيبة مستهدفاً تحقيق الخير وقواعد الأخلاق ، ويكون أيضاً قادراً على إتخاذ القرار ، وعلى

---

(١) انظر د. على عبد المعطي ، سورين كيركجارد ، ص٢٥٥ عن :
Reinhardt, K. F., the Existentialist Revolt, New York, 1967, p. 54.

(٢) المرجع السابق ، ص٢٦٩ .
- وانظر أيضاً : د. سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠، ص ص١١١ - ١١٢.

أن يختار إما هذا أو ذاك وهو ما ذكره كيركجارد في كتابه إما/أو : نتفة من الحياة (١٨٤٣)، بعد أن يكون قد تحرر من عبودية الجسد والمادة التي تميز الحياة خلال المرحلة الحسية .

جـ- مرحلة الحياة الدينية

ولكن الإنسان الذي يتمتع بالحرية والقدرة على الاختيار لا يستطيع أن يظل حبيس هذه الفترة إلي الأبد، لأنه لو بقي فيها لكان لابد له أن يحوز على قدرة عالية من الاكتفاء الذاتي، وبالتالي يكون مسؤولاً مسؤولية فردية مطلقة عن أشياء تقع خارج إرادته، ومن ثم فلابد من أن يقفز إلي المرحلة الثالثة، ويسميها كيركجارد مرحلة القفز في المجهول، ويتم خلالها القضاء على اليأس والقلق الذين عاشا بداخلنا بفضل الإيمان بالله تعالي، آملين في غفران الله تعالي، طالبين الطمأنينة النفسية وراحة البال والسعادة الأبدية .

رابعاً : موقف كيركجارد من الإيمان النصراني :

بدأ كيركجارد فلسفته بالهجوم على الفلسفة بوجه عام، وفلسفة هيجل على وجه الخصوص لأنها تقوم على الأفكار المجردة والتصورات العقلية العامة ، فلقد تجاهلت فلسفة هيجل الوجود العيني المشخص والمأزق الإنساني الذي يقوم على كون الإنسان ثنائي التركيب والتكوين، واهتمت فلسفة هيجل بالماهية قبل اهتمامها بالوجود ذاته .

ومن هنا جاءت تفرقة كيركجارد بين الفلسفة والإيمان النصراني فكلاهما متعارضان، فالفلسفة تقوم على المسلمات والبدهيات والمصادرات والبرهان العقلي بينما تقوم النصرانية على الإيمان. وطالما أنهما متعارضان فإنه يصعب على الإنسان أن يخلص نفسه بنفسه من الخطيئة والألم وذلك بسبب نقص الإنسان ومحدوديته، فضلاً عن قصور عقله عن إدراك الوجود بكل أبعاده، بينما تعترف الفلسفة بحدودها وعدم مجاوزتها لحدودها بالحديث عن المطلق Absolute لأن المطلق لا متناهي والإنسان متناه ، فكيف يتحدث المتناه عن اللامتناهي ؟ ولكن الإيمان النصراني يقع في مأزق أخر غير مأزق الفلسفة يتمثل في القول بالمفارقة المطلقة The Absolute Paradox تلك المفارقة التي تري أن السيد المسيح (عليه السلام)

يجمع في ذاته بين الناسوت (الإنسان) واللاهوت (الإله) والمفارقة هي فكرة مضادة للعقل تقبل كما هي عن طريق الإيمان Faith لأن الإنسان يقف أمامها حائراً ضالاً فكيف يكون السيد المسيح إنساناً محدوداً ومحدداً ومتناهياً وأن يكون أن يكون إلهاً أبدياً لا متناهياً مطلقاً ؟ إنها حالة فريدة في تاريخ البشرية لا تخضع لأي عملية عقلية أو منطقية، بل تخضع للإيمان الأعمي دون مناقشة أو جدال، وساق لنا كيركجارد مثلين على المفارقة المطلقة ، يخصان كل من أيوب وإبراهيم عليهما السلام .

فأما مفارقة أيوب (عليه السلام) فتكمن في شعوره بأنه نبيّ يسير على طريق الله ... وأنه على حق ... وأن صلته بالله تعالي طيبة وعلى الرغم من ذلك يناقضه الوجود كله ، أو يقف ضده على الأقل ، فبعد أن حباه الله تعالي بكل شيىء سلب منه كل شيىء... إن هذا الموقف يتطلب قدراً عظيماً من الإيمان الذي وصفه كيركجارد بأنه إيمان قلبي لا عقلي أو بمعني آخر أنه قفزة إيمانية إلي الهاوية Abyss .

بينما تذكر مفارقة إبراهيم (عليه السلام) أبو الأنبياء أن الله تعالي رزقه بابنه إسماعيل (عليه السلام) على كبر ، ووعده بأن البركة سوف تحل في أجناس العالم عن طريق ذريته، وفجأة ودون سابق إنذار يأمره المولي سبحانه وتعالي بذبح ابنه على نحو مرعب ، وكان على إبراهيم (عليه السلام) أن يتحمل الموقف بما أوتي من قوة وعزم، على ما فيه من مفارقة مطلقة عن طريق الإيمان والإيمان هو استعداد دائم للقبول والتسليم أو هو قفزة إلي المجهول .

ويري كيركجارد أنه يتعين على النصراني قبول المفارقة قبولاً تاماً على أساس الإيمان المطلق الذي يعتبر أعلى درجات الذاتية التي تمكن الإنسان من فهم الوجود لتحقيق ما يرمي إليه الوجودي من أمل واختيار وحياة وإخضاع العقل للمفارقة المطلقة ، وليس إخضاع المفارقة المطلقة للعقل .

ومن هنا جاء اهتمام كيركجارد بالذات المشخصة والذاتية، وجاء هجومه على نسق هيجل العقلي الصارم المنطقي والذي – في نظر كيجارد – يشوه الدين النصراني ويجعله مجرد مرحلة أسطورية في نسقه الفلسفي العقلي

المجرد، تسبق مرحلة الموضوعية، واعتبر هيجل أن إنكار الذات هو إنكار للوجود ذاته، لذلك آل على نفسه دراسة الذات للكشف عن مكنونها والوصول إلي حقيقتها .

لقد اكتشف كيركجارد الذات في الوجود المعاش والشعور وتحقيق عملية الاختيار والتكرار – تكرار عملية الاختيار – وشعور الإنسان الدائم بالقلق واليأس، وأنه كائن لن ينجو من الموت، واعتبر أن الذات الحقة هي الذات المتحركة في المكان وليست الذات العارفة التي قال بها ديكارت. وأكد على أن النزعة الذاتية أو الفردية تتعارض مع ظاهرة الحشد Crowd التي تساهم في وجودها على ساحة الحياة وسائل الإعلام وخاصة الصحافة بما تكوّنه من رأي عام، فتجعل الناس يفكرون بطريقة واحدة وعلى نمط واحد، وفي هذا إهانة للذات الإنسانية التي تتصف بالحرية والقدرة على الاختيار .

ويري كيركجارد كذلك أن الحشد يعمل على طمس الحقيقة التي يمكن للفرد المشخص أن يصل إليها عن طريق تحقيق إرادته في الحرية والاختيار وتحمل المسؤولية ، فضلاً عن مساعدة اللّه تعالي للإنسان في سبيل الوصول إلي تلك الحقيقة. كذلك يعمل الحشد على إلغاء النزعة الذاتية في الفرد، والقضاء على إحساس الفرد بالمسؤولية؛ لأن الحشد زيف وجبن ... زيف من حيث أنه يلغي ويطمس الفرد ويسحقه في الجماعة، وجبن من حيث أن الفرد يعجز عن إتخاذ قراره بمفرده، فهو يخشي الإفصاح عن إرادته أمام الحشد حتي لا يسحق، فيضطر إلي مجاراته، والدليل على ذلك – كما يدل كيركجارد – هو عملية صلب السيد المسيح ، فلقد وقف الحشد (أي جموع الناس) ولم يتقدموا لمساعدته أو إنقاذه .

والحشد نوعان :

نوع يُعني بالحقيقة الأبدية الدينية الأخلاقية ..

ونوع يعني بالمنافع الأرضية المادية ..

ويقف كيركجارد مع النوع الأول حتي يستطيع الوصول إلي الحقيقة الأبدية التي يتطلع إليها المؤمنون .

إن الحشد ظاهرة تتناقض مع الحرية ... فيها يفقد الإنسان الفرد حريته ويصير عبداً للضجيج وتابعاً للعقل الجمعي Collective Mind .

ويتضح لنا مما سبق أن ظاهرة الحشد تلغي الذات الفردية المشخصة وهو ما يسعي كيركجارد إلي إثباته والإرتفاع به ... فهو يري أن الوجود الحق هو وجود الإنسان ... الفرد ... الذات المشخصة التي تختار بحرية، وتمارس حقها في القلق والإنفعال والعاطفة، فالإنسان الحقيقي هو الإنسان المتواضع الذي يختار لذاته وبذاته، وتتطلب عملية الاختيار انفصال الذات عن العالم، لا الذوبان فيه عن طريق الحشد، حتي تغوص في أعماقها، وتحيا مرحلة التأمل والاختيار لهذا ركز كيركجارد على المنهج الذاتي، ورفض المنهج الموضوعي، لأن المنهج الذاتي يتناسب أكثر مع حالات الخبرات الفردية والتي تتعلق بالقيم والأخلاق والإيمان .

كما يساعد المنهج الذاتي أيضاً على قبول النصرانية قبولاً ذاتياً لا موضوعياً ، لأن قبول النصرانية قبولاً موضوعياً يعد نوعاً من الوثنية أو الخرافة Superstition .

خامساً : اليأس والقلق فى فلسفة كيركجارد

ناقش كيركجارد مسألة اليأس والقلق في عدة مواضع من كتبه : « إما / أو » و « تصور الارتعاد » و « المرض حتي الموت » من عدة وجهات نظر لاهوتية ونفسية . فالوجود الإنساني يشعر بأنه موجود يائس قلق، لأن الوجود ذاته معناه أننا نعاني اليأس والقلق... فهما مرتبطان بالواقع وإمكان الخطأ، وبحكم أن الإنسان الفرد يجد نفسه مضطراً للإختيار ، وأنه بإختياره يخاطر، وبالتالي فإن المخاطرة ترتبط بالمفارقة ... المخاطرة بنفسه وبالكل، فلابد إذا أن يعاني الإنسان من اليأس ، فلا نجاة من المعاناة التي تساعد على تحقيق الذات .

والإنسان يشعر باليأس لسببين هما :

* تركيبه الناقص .
* وابتعاده عن الله تعالي .

ويتخذ اليأس صور ثلاث هي :

أ- اليأس حين لا يرغب الإنسان في أن يحقق ذاته .

ب- اليأس حين يرغب الإنسان في أن يحقق ذاته .

ج- اليأس من عدم الوعي بالحصول على الذات .

ثم توصل كيركجارد إلي وضع الملاحظات الآتية بعد أن درس اليأس وأنواعه، وهذه الملاحظات هي :

أ- أن اليأس حالة باطنية وليست خارجية .

ب- أن اليأس يرتبط بالأبدية بطريقة سلبية .

ج- أن اليأس يتصف بالعمومية ، فهو عام بين الأفراد .

د- قد لا نعي أننا يائسون ، ولكننا يائسون طوال الوقت .

وقد وضع كيركجارد أنماطاً لليأس وجاءت على النحو الآتي :

١ - في حالة النظر إلي اليأس يتم في ضوء عوامل تكوين الذات .

أ- المتناهي واللامتناهي .

ب- الإمكان والضرورة .

٢ - إذا نظرنا إلي اليأس في ضوء ظاهرة الوعي نحصل على :

أ- اليأس الواعي (الضعف والتحدي) .

ب- اليأس غير الواعي .

ثم قام كيركجارد بتحليل القلق تحليلاً وجودياً فذكر أن القلق يسبق الخطيئة ويقترن بالإمكان والحرية، فالقلق يساعد الإنسان على تأكيد وجوده وهو خوف ورجاء معاً وفي أن واحد، بالإضافة إلي ارتباطه بالعاطفة الإنسانية .

والإنسان لا حيلة له في الهروب من هذا القلق الذي يلاحقه أينما ذهب أو حل وعند كل عملية إختيار وممارسة للحرية ، فهو يقع في المنطقة التي يرتبط فيها الإمكان بالواقع ، فالإمكان يعني احتمال فعل شيء أو حتي احتمال الوجود ، والواقع يعني ما تحقق منه بالفعل .

ولقد ناقش كيركجارد علاقة القلق بكل من الطهارة والثنائية والحرية، ويعني بالطهارة شعور الإنسان بالقلق في كل لحظة من فقدان طهارته واستقامته حتي وإن حدث له ذلك في الأحلام. أما الثنائية فيعني بها ذلك الصراع الناشب داخل الإنسان من كونه مركب من جسد وروح ما يعرض وحدته كإنسان للقلق والصراع. أما الحرية – وهي من أهم جوانب فلسفة كيركجارد بل أهم جوانب الوجودية ككل – فهي تقضي بأن يكون الإنسان في حركة دائبة مستمرة، وفي صيرورة لا تتوقف ينتقل فيها الإنسان من الإمكان (الاحتمال) إلي الفعل (الوجود الحقيقي) أي ينتقل فيها الوجود من القوة إلي الفعل بلغة أرسطو. فالحرية تعني في حقيقتها ما سوف يصير إليه الإنسان، حيث يعتبر كيركجارد الحرية والوجود تعبيران مترادفان ، أو وجهي عملة واحدة، إذا وجد طرف ظهر الطرف الآخر بالضرورة، والحرية هي التي تمكن الإنسان من الاختيار ، والاختيار ممكن من بين ممكنات ، أي احتمال من بين عدة احتمالات مما يصيب الإنسان بالدوار، وعليه يكون القلق هو دوار الحرية .

مما سبق يتضح لنا أن فلسفة كيركجارد فلسفة نصرانية من بدايتها وحتي النهاية، يحاول من خلالها تسخير العقل من أجل الدين ولكنه لا يستخدمه في تفسير أهم قضاياه ألا وهي المفارقة المطلقة وفكرة التجسيد Incarnation التي يتجسد فيها السيد المسيح الإله جسد الإنسان، وهنا يختلط اللاهوت بالناسوت، بالإضافة إلي قبوله فكرتي العناية الإلهية والفداء قبولاً إيمانياً أيضاً وبعيداً عن العقل ، بل إن كيركجارد يهاجم العقل ولا يهتم باستخدام القوانين التي تقوم عليه مثل قانون العلية Causality - Causation ، وبهذا توصل كيركجارد إلي أن العقيدة الدينية (النصرانية) تتناقض مع كل أنواع المعرفة العقلية (الفلسفية) مما يستلزم معه التدريب على قبول النصرانية باعتبارها عقيدة لاعقلانية وليس فهمها أو تعلقها .

كما يري أن الدين عبارة عن علاقة وهذه العلاقة يجب أن تكون علاقة عينية مباشرة بين المؤمن وربه، فليس هناك وساطة من أحد حتي لو لم تكن الكنيسة تؤمن بهذا، ومن هنا لم يكن كيركجارد ليرفض الكنيسة، بعد

أن هاجمها من قبل، ولكنه يرفضها إذا حاولت أن تقف حجر عثرة أمامه في سبيل الوصول إلي الله تعالي، لذلك هاجم كيركجارد أفكار رجال الكنيسة البالية وطالبهم بالإعتراف بأخطائهم علانية على ما اقترفوه في حق الرسالة النصرانية التي غيروا فيها كثيراً حتي تتفق وأهوائهم وليس مع ما جاء به السيد المسيح الحق. وكان كيركجارد يردد أنه على الإنسان أن يفهم نفسه أولاً حتي يكون قادراً على مساعدة الغير، لذلك فعلى رجال الكنيسة أن يفهموا أنفسهم حتي لا يخطئوا في مساعدة الغير .

كذلك نخلص إلي أن كيركجارد يفرق بين استخدام المنهج الموضوعي والمنهج الذاتي ، فكان يري أن العلم والفلسفة يستخدمان المنهج الموضوعي ، بينما اهتم بالمنهج الذاتي لأنه مطلوب في حالات الخبرات الشخصية أو الخبرات المتعلقة بالقيم أو الأخلاق أو الإيمان، وهو بهذا يساير باسكال الذي قام بنفس التفرقة، مما جعله يقول بأسبقية القلب وأفضليته على العقل، فتبعه كيركجارد ذاكراً أننا نتوصل إلي المعرفة العقلية أو الفلسفية عن طريق الجهد الفكري الواعي، ويسبق هذا الجهد الاعتقاد في إمكان تحصيل المعرفة. أما الإيمان فإنه يتحقق في إطار العناية الإلهية بشرط أن نكون مستعدين لقبول ما هو غير خاضع للبرهان، ومن هنا وجب أن نخاطر « بالقفز في الهاوية » التي لا يمكن تبريرها عقلياً، بل تبرر عن طريق الخبرة الذاتية [1] .

---

(١٢) انظر المراجع الآتية لتغطية الصفحات السابقة :

١- د/ على عبد المعطي ، سورين كيركجارد.

٢- د/ على عبد المعطي ، تيارات فلسفية حديثة .

٣- فؤاد كامل ، فلاسفة وجوديون .

٤- فؤاد كامل، نصوص مختارة من التراث الوجودي، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

5- Allen, E. I., Existetialism from Within, London, 1953 .

6- Allen, E. L., Introduction KierKegaard, Durham University Journal, xxxv., December pp. 256 - 72 .

7- Blanshard, Brand, KierKegaard on Faith, the Personalist, xIIx, 1968, pp. 5 - 23 .

تعقيب :

لقد كانت فلسفة كيركجارد صدي لحياته الشخصية لذلك كان يقول « لقد كتبت فلسفتي بدمي » ، فقد كتبها بنبض حياته، لذلك أيضاً كان يردد أنه على الفكر ألا ينفصل عن حياة المفكر وهذه هي عين الوجودية .

كانت فلسفة كيركجارد صدي لحياته الكئيبة التي عاشها ولم تكن ناتجة عن إبداع عقلي خالص، أو فكر إنسان حر، فقد أثر فيه أبوه ومن بعده ريجينا أولسن ووجه كل منهما فكر كيركجارد لذلك كان يقول أيضاً « إنني مدين في كل شيىء كنته وأكونه إلي حكمة رجل كهل وبساطة فتاة صغيرة ، أما الرجل الكهل فهو أبي وأما الفتاة الصغيرة فهي « ريجينا أولسن » .

وتذكرنا فلسفة سورين كيركجارد المتشائمة بفلسفة أبي العلاء المعري فكلاهما كان متشائماً ينظر إلي الحياة بمنظار أسود ، قليل الثقة بالله تعالي، فلقد كانت المشكلات التي أثارها كل منهما مشكلات ذاتية وشخصية تتصف بالأنانية .

وإذا كان الإنسان حراً حقاً فإن هذه الحرية ليست مطلقة إنها حرية تتحرك في إطار إرادة الله ومشيئته، فليس الإنسان مهما أوتي من مكانة هو صاحب الكون أو هو خالقه ، حتي يسيره كيفما شاء، ولكن الله تعالي تفضل برحمته فخلق الكون، إذاً فهو ملك لله تعالي، وكل حرية ... أو قل كل حركة سواء اعتبرناها حرية إنسانية أم جبرية إنسانية... أم حركة آلية قسرية للأشياء، فإنها تحركات... وحريات تتم في إطار الحرية الإلهية ، والعناية الإلهية، والمشيئة الإلهية .

وإذا كانت الحرية هي التي تدفعنا إلي الإختيار أو عدم الاختيار، فإنه من الحق أن نقول إن حرية الإختيار بين عدة ممكنات تجعل الإنسان الذي يختار يشعر بالقلق، ولكنه قلق مؤقت وليس قلقاً مرضياً كالذي يتحدث عنه كيركجارد ، فالإنسان المؤمن بالله الحق... الواحد... الأحد.. الفرد... الصمد... يؤمن بأن الله تعالي يساعده في اختيار الأفضل، وأن ما يختاره هو قسمته ونصيبه، فلا يتذمر ولا يعاني القلق طوال حياته .

أما فكرة الخطيئة التي يتحدث عنها كثيرون غير كيركجارد، فليس لها مكان في الحياة الإنسانية لقد عصى آدم (عليه السلام) أبو البشر ربه، ولكن الله لم يغضب عليه إلي الأبد بل لقنه كلمات نطق بها آدم (عليه السلام) فعفي عنه الله تعالي، وغفر له وتاب، وكون الله تعالي أمر آدم وبنيه بالهبوط إلي الأرض فليس ذلك لأنه غاضب عليهم، ولكنه فضل أن يمنح الجنة لمن أراد وشملته عنايته فقط، فلا يجب أن نعيش على مشاعر الخطيئة طوال العمر، ونجعلها تسدل أستارها السوداء على حياتنا، ولكن علينا أن نعيش وفق إرادة الله فنسعد في الدنيا والأخرة معاً : « ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار » .

وفكرة الخطيئة هذه جلبت معها أفكاراً أخري مثل المفارقة المطلقة وفكرة التجسيد وهما فكرتان غير عقليتان، لذلك يريد كيركجارد من النصاري الإيمان بهما دون مناقشة بحجج واهية وأسرار وغير ذلك، فكيف يحل الله تعالي في جسد إنسان مهما كان، وهل هو في حاجة إلي كل ذلك، طالما أن الله تعالي كامل القدرة فيكفيه أن يقول للشيىء كن فيكون ... ثواباً وعقاباً ...

وكذلك فكرة المفارقة المطلقة... لقد حلها الله تعالي بكلمة واحدة هي «الإبتلاء» إن الله تعالي --وهو صاحب القدرة الكلية والمشيئة الأبدية الأزلية- له أن يبتلي من شاء من عباده ليجزيهم خير الجزاء في الدنيا والآخرة « الم ، أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا أمناوهم لا يفتنون » ، « ونبلوكم بالخير والشر فتنة » فلله الأمر من قبل ومن بعد ، لا شريك له في الملك .

ولا يقتصر نقدنا على الجانب السلبي فقط في فلسفة كيركجارد بل إن لديه بعض الأفكار الإيجابية تتمثل في صحة فكرة الحشد لديه، فما قاله كيركجارد في نظرية الحشد صحيحة تماماً بل صحيحة إلي حد بعيد فالإنسان وهو وسط جماعة من الناس يفقد إرادته وحريته وقد يصاب بالجبن فلا يعبر عما يجيش في صدره خشية النقد أو الثورة عليه أو خوفاً على حياته إن كان وسط جمهور غاضب .

وقوله بأن الوجود من حوله يتغير باستمرار فهذا أيضاً حق، ولكن الثبات

مطلوب فقط في مجال القيم الدينية والأخلاقية لأنها لو تغيرت كما يحدث ونحن في نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة فقد الناس حياتهم والدليل الذي يصل بهم إلي السمو الذي نادي به كيركجارد .

والإنسان المتفرد إنسان يجب أن يتحمل المسؤولية حتي يكون كل فرد مسؤول عما تكسب يداه إن خيراً فخير وإن شراً فشر، « كل نفس بما كسبت رهينة » ، و « كل انسان ألزمناه طائره في عنقه ... » .

وكان الأولي بكيركجارد ألا يرفض العقل تماماً كما رفضه ولكن كان عليه أن يقول بمحدودية العقل ومحدودية قدراته ... فللعقل مجال وحدود إن التزمها استراح وأراح وإن لم يلتزمها تعب وأتعب... ومجال العقل العلوم الدنيوية في مجال الرياضيات والعلوم والفنون والآداب والتفكر في خلق السموات والأرض والعلوم الشرعية كما حددها الله تعالي في كتابه العزيز وحددها رسول الله محمد صلي الله عليه وسلم . أما غير ذلك فقد أقحم العقل نفسه في مجال ليس مجاله وبالتالي صال وجال وفسد وأفسد .



جــان بــول ســارتــر

Jean Paul Sartre

١٩٠٥- ١٩٨٠



الفصل العاشر
جـــان بـــول سارتـــر
Jean Paul Sartre
١٩٠٥ - ١٩٨٠

أولاً : حياته ومصنفاته

يمثل جان بول سارتر (١٩٠٥ – ١٩٨٠) Jean-Paul Sartre تيار الوجودية الملحدة ويشاركه في هذا الاتجاه مارتن هيدجر وسيمون دي بوفوار Simon de Beauvoir .

والحقيقة أن حياة سارتر أثَّرت بشكل مباشر وبشدة في فكره ولوّنت تطوره الروحي بألوانها التي انطبعت بها أعماله الفلسفية والفنية بطابع خاص، حاول خلالها أن يحطم بطريقة متكلفة ودون أدني احترام القيم الإنسانية الراقية والعواطف النبيلة فكان بحق مبعوث الشيطان إلي الإنسانية ، وممثل إبليس على الأرض ... أليست هذه هي صفة اليهودي دائماً .

ولد سارتر في ٢١ يونيو عام ١٩٠٥ ، وكان والده ضابطاً في الجيش الفرنسي ولكنه مات بعد مولده بعامين، فتعلق بأمه تعلقاً شديداً فرحلت به بعد وفاة زوجها إلي باريس للعيش مع والديها، وكانت أمها مسيطرة على مجريات الأمور في بيتها وبالتالي فرضت سطوتها على كل من في بيتها بما فيهم سارتر وأمه، وعلى الرغم من حنان أمه ومعاملتها الحانية له إلا أنه كان يرفض في داخله أن تكون أمه تحت سيطرة جدته ، مما أزال من نفسه قداسته لها واحترامه أيضاً . وبالتالي انصرفت عنه أمه بحبها إلي زوجها الثاني الذي ارتبطت به عام ١٩١٦ ، وهذه المواقف هي التي جعلت سارتر ينكر الحب ويرفض الأمومة ويحطم القيم والعواطف الإنسانية في كل أعماله حتي وقع فريسة للإلحاد .

والتحق سارتر عام ١٩٢٤ بمدرسة نورمال سوبريور Normale Superieure École ليحصل منها على شهادة الاجريجاسيون في الفلسفة، رافضاً كليه الهندسة – كما أرادت له أمه – بسبب كراهيته للرياضيات، وحصل على شهادة

الليسانس عام ١٩٢٥ ، وبعد تخرجه أمضي فترة تجنيده في الجيش الفرنسي، ثم عمل بتدريس الفلسفة .

ذكرت أن سارتر انتقل مع أمه إلي بيت جده وجدته لكي يعيش معها بعد وفاة والده، وكان جده لأمه الأستاذ كارل شفايتزر، يعمل مدرساً للغات الحديثة وبخاصة اللغة الألمانية، ويعطي أهمية كبري للقيم العقلية والأدبية ، لذلك كان البيت ممتلئاً بالكتب في كل ركن من أركان البيت مما أتاح الفرصة لسارتر أن يطلع على أعمال كبار الأدباء فقرأ كورني Corneille وجوته Goethe وشاتوبريان Chateaubriand وفيكتور هوجو Victor Hugo ، وموباسان Mau-passant وفلوبير Flaubert .

يقول سارتر عن نفسه « لقد كنت صورة مصغرة للرجل البالغ، فقد قرأت الكتب التي كتبت للبالغين » . ويقول أيضاً في كتابه « الكلمات » Les Mots (وهو كتاب في السيرة الذاتية) : « لقد عرفت الكون في الكتب ... واختلطت في ذهني تجربتي غير المنظمة المستمدة من الكتب بأحداث الحياة الواقعية التي كانت تحدث بطريق المصادفة والعرض. ونجم عن ذلك نوع من المثالية التي تطلبت مني ثلاثين عاماً لكي أخلص منها وأنبذها » . هذا فضلاً عن فقدانه «للأنا الأعلى Super-ego المتمثلة في أبيه، مما ساعده على تحرر ذهنه وتفكيره وسلوكه (١) . اشترك سارتر في الحرب العالمية الثانية، ثم وقع أسيراً، وقضي عاماً بالمعتقل ثم أفرج عنه عام ١٩٤١ ، فكوّن جماعة سرية «للمقاومة الفكرية» شاركه فيها الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau Ponty ، أثمرت عن مسرحية « الذباب » les Mouches ودعا فيها إلي المقاومة وحثّ الناس عليها، ولم يتنبه إليها الرقيب في أول الأمر إلا أنه تنبه بعد ذلك فأمر بعدم عرضها بعد أن أبلغت الناس ما أراده لها سارتر ، ومنذ ذلك الحين لم يتوقف سارتر عن مقاومة كل أنواع الاضطهاد والوقوف في صف حركات التحرير .

---

(١) انظر : د. أحمد أبو زيد، جان بول سارتر، في مجلة : عالم الفكر، المجلد الثاني عشر ، وزارة الإعلام ، الكويت، يوليو – أغسطس – سبتمبر ١٩٨١ ، ص٦ .

* Arthur C., Danto, Sartre, Fontana Books, 1979, p. 158 .

** Nathan A. Scott, jr., Mirrors of Man in Existentialism, Collins, 1968, pp. 153 - 156 .

ويلخص لنا الأستاذ أنيس منصور حياة سارتر بقوله :

« ... وهذا الشعور بالغرابة بدأ عند ساتر الطفل شعوراً بأنه يتيم ... فقد مات أبوه وهو في الثانية من عمره ... وتزوجت أمه مرة أخري وهو في الحادية عشرة من عمره . وفي هذه الفترة عاش سارتر في بيت جده . وجده من عائلة شفايتزر المشهورة في منطقة الالزاس الفرنسية الألمانية . ولم يجد سارتر أباه وإنما وجد رجلاً آخر هو : جده لأمه... ولم يجد أمه وإنما وجد مربية ألمانية . لم يجد لعب الأطفال، وإنما وجد الكتب الكثيرة جداً . وكل كتاب من هذه الكتب هو مثل صندوق الأعاجيب، ملئ بالأشخاص والمعاني والحيل والأكاذيب ... واكتشف أن الكاتب هو أكبر ساحر. فهو قادر على أن يوجد أشخاصاً وحوادث وبيوتاً وقصوراً وكنوزاً . وأن القارئ يستطيع أن ينعم بكل ما ينعم به أغني الأغنياء . واقتنع سارتر بأنه يستطيع أن يكون هو شخصياً صانعاً للمعجزات . وفي استطاعته أن يكتب . وقد كتب مئات الصحف وهو في الثانية من عمره، كتب قصصاً قصيرة . ونظم قصائد سيريالية . ووضع مشروعاً لمسرحيات يقوم هو بدور البطولة فيها ... وأقام لنفسه حفلة تكريم باعتباره مؤلفاً صغيراً . ثم تولي هو نقد أعماله الأدبية ... كل هذا فعله وهو دون العاشرة ... » [1] .

ولقد ترك سارتر أعمالاً كثيرة يمكن تصنيفها تحت ستة تصنيفات هي : **المؤلفات الفلسفية** مثل : الخيال ١٩٣٦ – الوجود والعدم ، محاولة لتأسيس علم للوجود الفينومينولوجي ١٩٤٣ – الوجودية فلسفة إنسانية ١٩٤٦ – نقد العقل الجدلي ١٩٦٠ – الماركسية والوجودية بالإشتراك مع روجيه جارودي ١٩٦٣ . **والقصص والروايات** مثل : الغثيان ١٩٣٨ – الجدار ١٩٣٩ – **سبل الحرية** رواية في أربعة أجزاء صدر منها (ثلاثة أجزاء) . **والأعمال المسرحية** مثل : الذباب ١٩٤٣ – جلسة سرية ١٩٤٤ – موتي بلا قبور ١٩٤٦ – المومس الفاضلة ١٩٤٦ – الأيدي القذرة ١٩٤٨ وغيرها . **والدراسات الأدبية** مثل : ديكارت ، قدم له واختار نصوصه جان بول سارتر ١٩٤٦ – مواقف (سبعة أجزاء من عام ١٩٤٧ وحتي عام ١٩٦٥) – ما الأدب ؟ ١٩٤٧ – بودلير ١٩٤٧ – الكلمات ١٩٦٤ .

---

(١) أنيس منصور، حياته ، كلماته ... هذه قاعدة، في الفكر المعاصر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، العدد الخامس والعشرون، القاهرة، مارس ١٩٦٧ ، ص١٦ .

والمقالات السياسية مثل : تأملات في المسألة اليهودية – محاورات في السياسية مع روسية روزنتال – الشيوعيون والسلام ١٩٥٢ . وكتابة السيناريو وهي تربو على ١٨ عمل .

وقبل أن أختتم الحديث عن حياته ومصنفاته يجب على أن أشير إلي لقائه بسيمون دي بوڤوار، فعندما التحق عام ١٩٢٤ بمدرسة النورمال ليحصل على شهادة الاجريجاسيون التقي بها وارتباطا سوياً بتلك الرابطة القوية التي ظلت تجمع بينهما حتي وفاته دون أن يتزوجا، وهي علاقة يصفها بعض الكتاب بأنها علاقة « أسطورية » نظراً لقوتها واستمرارها. فلقد اعتقد أن الزواج نوع من النظام « البرجوازي » لذا آثرا ألا يدخلا معاً في علاقة رسمية كزوج وزوجة. وتقول سيمون في كتابها « تحت وطأة العمر » La force de l'age لقد وضعنا ثقتنا في العالم وفي أنفسنا . فقد كنا نعارض ونقاوم المجتمع بصورته وتكوينه السائدين حينذاك، ولكن لم نكن نحس بأية مرارة بازاء هذا الموقف العدائي لأنه كان يتضمن نوعاً من التفاؤل القوي الوطيد. كنا نؤمن بضرورة إعادة تشكيل الإنسان وصياغته ، وهي عملية لن تتم إلا على أيدينا، ولو جزئياً ... لقد أوجدنا علاقاتنا وروابطنا مع العالم ، وكانت الحرية هي جوهر وجودنا ذاته»[(١)] .

وكانت سيمون دي بوڤوار – رفيق سارتر في درب الحياة – تعتقد أننا نصنع أقرباءنا كما نصنع أنفسنا ، ونشيد عالمنا بقدر ما نصنع ونؤسس، فإننا لا نملك السماء إلا لأننا نطير فيها ولا البحر إلا لأننا نسبح فيه ولا الأرض إلا لأننا نزرعها. وعلى الرغم من أننا سنواجه بحدود ما ونحن نسعي لتحقيق الأفعال والغايات، إلا أننا علينا مواصلة مغامرة الحياة إلي أبعد وأبعد رغم كل العوائق ورغم الحدود، حتي الموت لا يمكن أن يكون نهاية لطموح الإنسان ذلك لأن مشروعات الإنسان تتجاوز الموت ولا تحد به [(٢)] .

وذهبت سيمون في نزعتها الإلحادية إلي أبعد الحدود عندما أرجعت كل الظواهر الاجتماعية والبيولوجية إلي الحضارة وليس إلي الله تعالي ، فتقول في

---

(١) د. أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص٦ .
(٢) د. أميرة حلمي مطر، سيمون دي بوڤوار وقضية المرأة ، في الفكر المعاصر، ص٧٢ .

كتابها « الجنس الثاني » Le deuxiéme Sexe إن الإنسان يكون هذا الشخص أو غيره بما يؤسسه ويفعله بحسب مشروعه الصادر عن حرية ... فلا تولد المرأة إمرأة وإنما هي تصير كذلك، وليس هناك أي قدر يشكل أنثي الإنسان في داخل المجتمع من الجهة البيولوجية أو السيكولوجية أو الاقتصادية وإنما الحضارة في مجموعها هي التي أنتجت هذا الكائن الوسط بين الذكر والخصي الذي يوصف بالأنوثة » (١) .

ثانياً : تكوين فكر سارتر الوجودى

وخلال دراسة سارتر في مدرسة « النورمال » درس كتابات ماركس -كما يقل دوجلاس جونسون Douglas Johnson ، ويعد ذلك من المعالم الأساسية في تكوينه العقلي، إلا أنه افتقد في فلسفة ماركس « الحرية » التي كانت تهفو إليها نفسه، وعرف بعدها كتابات هوسرل Husserl وهيدجر Heideggar وكارل ياسبرز Karl Jaspers بالإضافة إلي معرفته لديكارت من قبل، وبذلك جمع في تكوينه الفكري بين ثلاث من أهم الحركات الفلسفية بعد الهيجلية وهي : الماركسية والفينومينولوجية والوجودية .

ولقد تشكّلت ثقافة سارتر الفلسفية تماماً داخل إطار النزعتين العقلية Ration-alism والمثالية idealism اللتان سادتا القارة الأوروبية باعتبارهما اتجاهان فلسفيان تقليديان ، وهما الخط الفلسفي الذي امتد من ديكارت إلي كنط، ثم من هيجل إلي الفلسفة الظاهرية لهوسرل وهيدجر خلال القرن العشرين ، ولم ير أن في الإتجاهات الأخري مثل النزعة التجريبية والوضعية المنطقية أو النزعة المادية إتجاهات فلسفية حقيقية تستحق المعاناة (٢) .

وتقص علينا سيمون دي بوفوار كيف تأثر سارتر بالفلسفة الفينومينولوجية فقالت : « لقد كان سارتر يدرك أنه يحتاج للمساعدة لتفهم وتنظيم الأفكار التي لا يتفق معها، لذلك لما ظهرت أول ترجمات للفيلسوف كيركجارد لم نعبأ بها ولم نقرأها، ولكن سارتر جذبته تلك الفلسفة الألمانية الجديدة التي أطلق عليها

(١) نفس المرجع ، ص٧٤ .

(2) Olafson, Fredrick A., Sartre, Jean - Paul, in the Encyclopedia of Philosophy, p. 288 .

اسم « الفينومينولوجيا » la Phénoménologie وكان ريمون أرون Raymod Aron مبعوثاً في المعهد الفرنسي ببرلين وكان يدرس هناك فلسفة هوسرل ... وعندما رجع باريس تحدث عن هذا الفليسوف مع سارتر » [1] .

وكانت كتب سارتر تتضمن أفكاره الوجودية التي كونت سارتر الوجودي مثل قصة « **الغثيان** » ومسرحية **الذباب** ، تنطويان على الفكرتين الأساسيتين في فلسفة سارتر وهما فكرة المجانية وفكرة الإلتزام . وبين هاتين الفكرتين يبدو لنا « **الوجود والعدم** » وكأنه يمثل المرحلة القائمة بين المجانية والإلتزام، وهي ما يسميها سارتر مرحلة الإنفصال المستمر عن الوجود، ثم جاءت مسرحية الذباب لتكشف عن ضرورة انخراط الإنسان والتزامه بالعمل، بحيث لا تفضي بـه مرحلة الانفصال عن الوجود إلي الحرية الفارغة العابثة ...

« وعلى ضوء هذه الأفكار الثلاث : فكرة الوجود كما تكشف عنها قصة « **الغثيان** » ، وفكرة الانفصال كما بينها كتاب « **الوجود والعدم** » ، وفكرة الإلتزام كما تشير إليها مسرحية « **الذباب** » وبنهاية « الوجود والعدم » نستطيع أن نري تاريخ سارتر الفلسفي الشخصي : فهذا التاريخ يبدأ في مرحلة أولي باكتشاف الوجود – الوجود المختلط الخالي من أي معني في رأيه : « لقد تحررت الأشياء من أسمائها وها هي ذي ضخمة عنيدة عملاقة ، وأنه ليبدو من الشخص أن تدعي مقاعد أو أن يقال عنها أي شيء: إنني وسط الأشياء التي هي غير قابلة للتسمية. إنها تحيط بي وأنا وحدي، بدون أن أتلفظ بكلمة أو دفاع... إنها لا تتطلب شيئاً ولا تفرض نفسها : إنها موجودة هنا » [2] .

وكما اشترك سارتر مع هيدجر في فكرة العدم ، فهو يشترك معه أيضاً في الإلحاح على فكرة العدم وإن أخذت طابعاً هيجلياً أكثر منه هيدجرياً » [3] وعلى الرغم من ذلك فقد كان سارتر من ألد أعداء فلسفة هيجل العقلية، فكان يقول عنها : « أنه لا وجود لأي رسالة لأن الشيء الذي يوجد ولا يملك سبباً قوياً

---

(١) رجاء ياقوت صالح، تيارات الفكر الفرنسي المعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٩، ص٣٤ .

(٢) د. حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، بدون تاريخ، ص ص٨٦ – ٨٧.
وأيضاً : . Sartre, la Nausée, p. 159

(٣) جان ڤال ، من تاريخ الوجودية، ص١٩ .

لوجوده لا معني له ... فكل ما هو عرض عابر لا معني له ، وهذه صورة أخري لفلسفة هيجل التي تذهب إلي أن الضرورة المطلقة هي وحدها ، المعقول ، وأن المعقول هو وحده الموجود – أو الواقعي [١] .

كما حاول سارتر أن يمزج بين الماركسية والوجودية في كتابه ، نقد العقل الديالكتيكي ، وأن يصبغ الماركسية بصبغته الوجودية .

لقد اعتبر سارتر نفسه في معركة حامية الوطيس شنها على الماركسيين وليس على ماركس نفسه، فالماركسيون يتسمون بالكسل الفكري وغياب الأصالة والإبداع، فأحياناً نجدهم وضعيين متطرفين، وأحياناً أخري نجدهم ميتافيزيقيين حتي النخاع، إنهم قوم يتصفون بجمود الفكر، ماعدا ماركس نفسه الذي يراه سارتر مبدعاً وخلاقاً، بل إنه يراه وجودياً دون أن يدري ماركس نفسه شيئاً عن وجوديته ... وسبحان الله فالطيور على أشكالها تقع .

ويذكر سارتر في كتابه أنه لا يمكن أن يكون الماركسيون معذورون حين يخدعون أنفسهم بنظرية مادية آلية ماداموا يعرفون ويؤيدون المخططات الاشتراكية الضخمة، فالصين على سبيل المثال يري المستقبل أكثر صدقاً من الحاضر ، وإذا لم ندرس أبنية المستقبل داخل مجتمع محدد فإننا سنعرض أنفسنا حتماً لعدم فهم أي شيء اجتماعي. كما أن معرفة جدل الإنسان تستلزم عقلاً جديداً ونزعة عقلية مختلفة عن هيجل وماركس، وبسبب خطأ الرغبة في تشييد هذه النزعة العقلية داخل التجربة الإنسانية فلا يملك المرء إلا أن يقرر عدم قدرتنا على ذلك، فالماركسيين مخطئون – لا شك – في نظرتهم إلي الحقائق التجريبية الواقعية باعتبارها حقائق قبلية ، وبناءً على تلك النظرة فإنهم ينظرون إلي ما يحدث في الواقع باعتباره حدثاً ضرورياً وحتمياً ، مما يجعل منهجهم منهجاً عقيماً، وتحصيل حاصل، لا تأتي نتائجهم بجديد. عكس المنهج الوجودي ، فهو منهج كشفي يكشف الحقائق، فضلاً عن أنه ديالكتيكي (جدلي) يتعامل مع مجريات الأمور الواقعية من خلال تيارات متفاعلة ومتشابكة [٢] .

---

(١) فؤاد كامل، فلاسفة وجوديون، ص٥٥ .

(٢) د. عبد الفتاح الديدي، فلسفة سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مايو ١٩٧١م، ص٣٤ .

وإذا كما ننظر – أو ينظر البعض منا – إلي الماركسية باعتبارها إحدي الفلسفات الرئيسة التي أفرزها القرن العشرين – وإن كنت أراها أيضاً أيديولوجياً ذات أهداف هدامة دينياً وأخلاقياً – ، فإن الوجودية ليست فلسفة بالمعني الصحيح بل هي أيديولوجياً خاصة يتحدث فيها كل وجودي من منظوره الخاص وبلغته الخاصة وألفاظه ومصطلحاته الخاصة، فالفلسفات أنساق كبري تسود خلال مرحلة تاريخية معينة، لا يمكن تجاوزها إلا إذا تحرك التاريخ، أما الأيديولوجيات فهي أنساق صغري تعيش على هامش الفلسفات ، تتغير باستمرار ، وقد تموت في لحظة بموت متبنيها .

إن محاولة سارتر مزج الماركسية بالوجودية نوع من خلط الأوراق لتباين أنساقها واختلاف مراميها ، هذا فضلاً عن إيمان كل منهما، فالماركسية تؤمن بالحتمية والجبرية بينما الوجودية تدعو إلي الحرية إلي حد الابتزال ، فقد قدر ماركس علاقات الإنتاج وقوانين الاقتصاد والسياسة، وقدّر الوجودي الحرية والتشاؤم، فضلاً عن أن الماركسية لا تعترف بغير الوجود الاجتماعي فهو الوجود الحقيقي القائم على الوعي الاجتماعي والصراع والثورة، بينما لا تعترف الوجودية بغير الوجود الفردي الذي يعيش معاناته الذاتية الداخلية ، إنه يعيش حريته الداخلية وإجترارە لقلقه وحيرته [١] .

لقد استعان سارتر بفكر ماركس لتوضيح جانب من فلسفته وهو الجانب التاريخي والاجتماعي الذي أشار إليه في كتابه « نقد العقل الديالكتيكي» ، فقد أراد في هذا الكتاب أن يفكر في الوجود – في – العالم على أنه هو الوجود – في – الحياة والوجود – في – المجتمع ، ومن ثم، صار البعد التاريخي – الاجتماعي عنصراً جوهرياً من عناصر موقف الإنسان. وإذا نظرنا في هذا الكتاب وكتابه الآخر « الوجود والعدم » وجدنا أنهما على طرفي نقيض فهل سارتر ماركسياً أو وجودياً، إن ردنا على ذلك هو أن لسارتر كتاباً واحداً يمثل فكر سارتر الوجودي الحقيقي، وهو « الوجود والعدم» ولهذا الكتاب عنوانين فرعيين : أحدهما « بحث في الأنطولوجيا

(١) نفس المرجع السابق، ص٧١ (بتصرف) .

الظاهـراتية ، والآخر هو ، نقد العقل الجدلي ، (أو الديالكتيكي) وكل منهما مكمل ضروري للآخر [١] .

ثالثاً : الوجود في فلسفة سارتر :

على الرغم من التنوع الكبير في أعمال سارتر الذي يبدأ من الوجود الجدلي إلي صحافة السياسة ومن الأدب إلي سيناريوهات الأفلام، إلا أن الموضوع الرئيس الذي ظل يشغله طوال حياته والذي شغل معظم كتاباته كان هو الوجود الإنساني Human Being الذي عبر عنه أولاً كوجود إنساني أوليّ يقوم على وعي الفرد وعلاقاته الواعية مع نفسه ومع الغير ثم الوجود مع العالم ككل. فقد عبر عن هذا الوجود في مسرحيته ، الشيطان والرحمن ، Le Diable et le bon Dieu ،بأن الوجود الإنساني يوجد حقاً، ، لكنه عندما تعمق الوجود أكثر اضطر إلي أن ينظر بعمق في التصورات التي سارت قبله بعمق مثل النصرانية والديكارتية ونظريات هيجل عن الإنسان [٢] .

إن الفكرة الأساسية التي سيطرت على كتاب سارتر الرئيس ، الوجود والعدم ، هي التمييز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته، وهذا التمايز أتاه من هيجل ، ومع ذلك فقد كانت هذه الفكرة هي نفسها أساس التفرقة بين النزعة السارترية والنزعة الهيجلية أو بين فكر سارتر وفكر هيجل ، فالوجود في ذاته عند سارتر مصمت أكثر من أن يكون ضمنياً؛ وعلى حين يري هيجل أن الإتحاد بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ممكن، يعلن سارتر أن اتحادهما مستحيل وهذا التصريح باستحالة اتحادهما هو نفسه انكار لفكرة الإله، وبذلك يعود فكر سارتر فينضم إلي فكر نيتشه الذي يستمد منه هذا الفكر المهم، [٣] .

، بيد أن هناك بين الوجود لذاته والوجود في ذاته أوجه تعارض وأوجه اتصال في آن واحد. ومن الأسئلة الأساسية أن نعرف أيهما يأتي أولاً، الوجود في ذاته، أم الوجود لذاته. فإذا كان الوجود لذاته هو الذي يأتي أولاً، كنا بإزاء النزعة المثالية، وإذا كان الوجود في ذاته هو الذي يأتي أولاً كنا حيال النزعة

---

(١) د. محمود رجب، سارتر : فيلسوف الحرية والاغتراب، في الفكر المعاصر، ص٥١ .

(2) Olafson, Fredrick, Ibid., p. 288.

(٣) جان ڤال ، الفلسفة الفرنسية، ص ص١٦٢ - ١٦٣ .

الواقعية ... فالوجود لذاته يتبدي لأنه ثقب داخل الوجود – في ذاته، وعلى هذا يمكن أن نظن أن الوجود في ذاته هو السابق، وبالتالي نكون بازاء الجانب الواقعي من المذهب. ولكن ليس ثمة وجود –في ذاته إلا بالنسبة إلي الوجود– لذاته. وفي ذلك تأكيد على أوليّة الوعي، وهو شيء تقليدي في فرنسا » [١] .

ولقد أكد سارتر في « الوجود والعدم » على الصلة الجديدة التي عقدها بين الوجود في ذاته والوجود لذاته، فكل وجود لذاته ينزع إلي تحويل الوجود لذاته الآخر إلي وجود في ذاته، أي لقد جعل من الذات موضوعاً، وهذا يفسر لنا سر التحليلات المتعلقة بسوء الطوية mauvaise foi وفي ذات الوقت نشعر بأن كل وجود لذاته يتحول تلقائياً بصورة ما إلي وجود في ذاته، وهذا ما كان يعنيه سارتر من تجميد نفسه وهو متعلق بذكريات الماضي [٢] .

إذاً يمايز سارتر بين نوعين من الوجود هما :

١– الوجود – في – ذاته L'étre - en - soi .

٢– الوجود لأجل ذاته أو – لذاته L'étre - Pour - soi .

١ - الوجود - فى - ذاته

يقصد به سارتر وجود الأشياء ، وهو وجود صلب صلد متماسك، مصمت لا يسمح بنفاذ الوجود إلي الآخرين أو نفاذ وجود الآخرين إليه، وهو وجود معتم لا وجدان له، لأنه ممتلئ بذاته ... فهو مكتمل . إلا أن وجود الأشياء عند سارتر وجود لا معني له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة بل ولا خالق يفسر وجوده [٣] .

إنه وجود الأنا بالوعي لأنه يوجد بالإنفصال وبالتمايز عن الموضوع ، بينما يمتاز الموضوع بالإتصال المطلق أي بالانغلاق على الذات، وكلمة «في ذاته» en soi تعني أنه وجود معادلاً أو مطابقاً لذاته، بمعني أنه لا يوجد لأجل ذاته مثل الكائن الواعي بل هو مجرد قائم هناك لا شك فيه، جامد متكتل ، كثيف،

---

(١) نفس المرجع ، ص١٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ص١٦٣ – ١٦٤ .

(٣) انظر : * محمد سعيد العشماوي ، مرجع سابق ، ص٩٨ .

** د. محمد ثابت الفندي، مرجع سابق ، ص ص١٢٧ – ١٢٨ .

** Sartre, Étre et Néant, p. 33 .

لا يعتوره أي فراغ، ولا يحتمل أي مسافة بينه وبين ذاته، فهو ملاء مطلق خالٍ من الوعي. وإدراكنا له لا يعني أن وجوده متوقف على الإدراك الذي قال به بركلي ، الوجود هو المدرك ، Esse est Percipi وهو ما يقتضيه مبدأ الحسية التصورية (١) .

لقد بدأ سارتر باكتشاف ، الوجود - في - ذاته ، بعد أن أصدر رواية ،الغثيان ، ١٩٣٨ ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغي إطلاقاً أن يوحي إلينا بأية أسبقية للوجود على الوعي. بل إن هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شيء وجوداً أول هو الوعي الذي يحدس التجربة الوجودية. فالحدس الواقعي للوجود -في - ذاته. ينحل في فلسفة سارتر، إلي الأنا الحادس وهو موجود أول وإلي الوجود المفترض وهو موجود ثانٍ، (٢) .

وقد يكون في الإمكان تفسير الماهيات Essences على النحو الذي تفسر به الدائرة بحسب قانون رياضي بحت . أما الوجود نفسه فلا يمكن تفسيره إلا بواسطة الله تعالي، لكن في نظر سارتر الله تعالي لا وجود له، بل إنه يعتبر مفهوم الخلق والإبداع نفسه مفهوماً متناقضاً، مما يترتب عليه أن يسبق الوجود الماهية. فإن بذور القمح مثلاً لا تنمو استجابة لفكر إلهية بل توجد أولاً - والموجود في ذاته عند سارتر لا هو موجب ولا هو سالب، أي أنه ليس فاعلاً ولا منفعلاً، كما أنه ليس إثباتاً أو نفياً، فهو ليس سوي كل متلاحم منطو على ذاته في حالة سكون محض. ويستبعد سارتر احتواء الموجود على أي وجود استبعاداً قاطعاً، قائلاً إنه هو ما هو عليه فحسب. ولا يتضمن الموجود أية علاقة يمكنها أن تكون حلقة وصل بينه وبين الموجودات الأخري، لأنه يقع خارج نطاق التواجد الزماني، ولا ينفي سارتر صيرورة الوجود في ذاته غير أنه يخضعها لعلل حتمية، ومن هنا فإن هذه الصيرورة تعتبر صيرورة ساكنة صارمة (٣) .

---

(١) د. حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، في عالم الفكر، المجلد الثاني عشر، ص ص١٠٩ - ١١٠ .

وانظر أيضاً : L'Étre et le Néant, p. 116

(٢٠) نفس المصدر ، ص١١٥ .

(٢١) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة د. محمد عبد الكريم العرافي، طبعة جامعة قار يونس، بنغازي، ١٣٨٩ ، ص٢٦٦ .

وهذا هراء يا سارتر ... فأين هي الصيرورة الساكنة... والصيرورة حركة دائبة مستمرة ، والسكون لا حركة ظاهرة فيه... بل الأصح أن هناك صيرورة لا ثبات فيها ولا سكون... حتي المواد الصلبة تتحرك جزئياتها حركة دائبة مستمرة ؟

٢- الوجود - لأجل ذاته أو لذاته :

نبدأ الحديث بالتساؤل الآتي :

كيف يمكننا أن نتصور وجود إنسان حر مجبول على المعرفة وسط عالم يتسم بالصرامة والسكون والحتمية ؟

يجيبنا سارتر على تساؤلنا هذا بقوله :

إن وجود إنسان حر وذو معرفة وسط عالم يتسم بالصرامة والسكون والحتمية، هو أمر ممكن Possible ، فالعالم فضلاً عن أنه يحتوي على الموجود في ذاته وهو ما نصفه بأنه صلب، ممتلئ، خاضع لقوانين ذاتية، يحتوي على نوع آخر من الوجود هو الوجود لذاته، أي الوجود الإنساني الصرف. ولكن هذا الوجود كغيره يفترض وجوده في ذاته ، ومن هنا يستنتج سارتر من هذا الافتراض استنتاجاً منطقياً مؤداه : إن الوجود لذاته ليس سوي لا - وجود، وبالتالي فإنه يتصف بالعدم، أي الملاشاة، فالوجود لذاته يظهر حينما ينعدم أو يتلاشي الوجود نفسه [١] .

ويري سارتر أن الموجود لذاته أو الموجود - لأجل - ذاته - يتميز بثلاثة انجذابات هي :

أ- الإنجذاب الأول

وهو ضد الوعي والحرية، فإن سارتر يوضح أن الحرية تكشف عن نفسها في القلق أو من خلاله، وهو القلق الناتج عن الحرية، ولكن الإنسان يحاول أن يهرب من القلق و ، هو إذ يفعل ذلك يحاول أن يفلت ليس من حريته ، أي من المستقبل وحسب، بل وكذلك من ماضيه ... ولكن الإنسان ليس في استطاعته

---

(١) عبد المنعم الحفني، معنى الوجودية، ص٢٠٨ .

أن يتحرر من القلق لأنه هو هو قلقه، مما يحكم على الإنجذاب الأول للموجود - لأجل - ذاته بأن ينتهي إلي الفشل بالضرورة ، [1] .

ب- الإنجـذاب الثانى

وهو الإنجذاب نحو الوجود - لأجل - الآخر . وسارتر يري أن الآخر Autrui لا يحتاج إلي إثبات وجوده فهو معطي بشكل مباشر، ولكن كل موجود لأجل ذاته يحاول السيطرة على الآخر وتملك حريته لأنه ينظر إليه بإعتباره موضوع، لذلك يحاول تملكه، ، فالآخر هو الجحيم ، لأنه ينظر إلي باعتباري شيئاً وفي هذا هدم لذاتيتي... إذاً فلا يمكن أن يكون هناك حب بمعني الاتحاد بالآخر لأن الذات المستقلة ترفض أي تنازلات عن حريتها وذاتيتها، والآخر هو الصخرة التي تتحطم عليها إرادتي ... وقد يصل الإنجذاب إلي الآخر حد الاشتهاء عن طريق التوحد مع الآخر من خلال الجسد ومداعبات الحب. ولكنه يفشل كما فشل في الانجذاب الأول [2] .

جـ- الإنجـذاب الثالث

وفي هذا الإنجذاب يحاول الموجود - لأجل - ذاته أن يصل أو ينجذب إلي الوجود كموجود - في - ذاته أي يحاول الإنسان أن يصير موجوداً - في - ذاته و - لأجل - ذاته . والإنسان أقرب إلي اعتباره ، مشروع وجود ، ينزع إلي تحقيق ذاته ولكنه يعدو خلف وجوده دون أن يملك اللحاق به[3].

إلا أنه من الواضح أن مثل هذه المحاولة لابد أن يكتب لها الفشل أيضاً وليس معناها أن يصبح الإنسان إلهاً، أي كائناً خرافياً في نظر سارتر لأنه لا وجود لكائن يمكن أن يجمع في ذاته بين هذين الوجودين المتناقضين، وهو أن يكون إنسان وشيئاً آخر في نفس الوقت، أي أن يشعر أنه كامل ممتلئ كالأشياء دون أن يفقد «الشعور» الذي يجعله يتمتع بهذا الكمال «الامتلاء» .

إذاً الإنسان عند سارتر ما هو إلا نقصان Manque وهو محاولة فاشلة أو عاطفة لا جدوي منها ، كما يقول، إن الواقع الإنساني بطبعه وعي تعس Con-

(١) بوشنسكي، المرجع السابق، ص٢٩١ .
(٢) د. صلاح عدس، المرجع السابق، ص ١٤ .
(٣) محمد سعيد العشماوي، المرجع السابق، ص٩٨.

science Malheureuse (1) . فكيف لهذا الموجود الناقص التعس أن يحقق الحرية المطلقة التي يدعيها سارتر، وكيف له أن يتم الوجود لذاته ؟

رابعاً : نظرية المعرفة

لقد أوضح لنا سارتر مواقفه الجوهرية والأساسية في نظرية الأونطولوجيا والميتافيزيقا، واستطاع أن يفسرها من خلال تحليلات فينومينولوجية وسيكولوجية (نفسية) شتي ومتنوعة، وهذه التحليلات هي أهم وأقيم ما في المذهب السارتري .

وقد تناول بالبحث والتمحيص العديد من المشكلات الأخري ، ومن بينها مشكلة المعرفة التي عرضها في كتابه الرئيس « الوجود والعدم » .

ويبدأ سارتر بأخذ جانب نظرية معرفية فينومينولوجية متطرفة، وقال بأنه لا وجود إلا للظواهر البادية للعيان، وهو بهذا يجاري هوسرل في فلسفته الفينومينولوجية، أي أنه لا يوجد شيء يمكن معرفته في عالم النومينا أو عالم الوجود في ذاته الذى قال به كنط، حتي الجوهر مفقود فيما وراء الظواهر ، كما جاء عند أرسطو ، فسارتر لا يفرق بين نومينا كنط وجوهر أرسطو. ومن بين تلك الظواهر تبدو لنا « ظاهرة الوجود » Existence Phenomenon ، فالوجود معطي أمام إدراكنا أيضاً. ولكنه يشير إلي ما أطلق عليه « وجود الظاهرة » Phe-nomenon Existence ، مما يجعلنا نستنتج أن ظاهرة الوجود هي ظاهرة أنطولوجية (وجودية) بنفس المعني الذي نجده لدي القديس أنسلم Anselm ، فهي ظاهرة تتطلع إلي الوجود، أو ظاهرة متعالية Transphenomenal أو متعدية .

إن المثاليين – في رأي سارتر يرغبون في نقل الوجود إلي المعرفة، ونسوا أو تناسوا أنه ينبغي عليهم أولاً أن يثبتوا وجود المعرفة ذاتها، وإلا سقط كل شيء وتحول مذهبهم إلي مذهب عدمي متطرف .

كما أن الواقعيين (أصحاب الواقعية التقليدية أو الكلاسيكية) – في رأيه أيضاً – نظروا إلي المعرفة على أنها وظيفة من وظائف الموضوع الموجود أيضاً ،

---

(1) د. محمد ثابت الفندي، المرجع السابق، ص٢٧ .

البادي أمامنا ملموساً ومحسوساً ، أي أنها وظيفة للذات العارفة الموجودة من قبل عملية المعرفة بالفعل .

فالمعرفة عند سارتر هي حالة من حالات الوجود ، ولكن يستحيل رد الوجود إلي ما هو معروف سلفاً من منظور النظرية المادية، وعلى أية حال سنظل علوم الإنسان كومة مختلطة من المعارف التجريبية والاستقراءات الوصفية، ومن التفسيرات الشمولية مادمنا لم نحصل بعد على حق دراسة الإنسان أو مجموعة من الناس أو موضوع إنساني من وجهة نظر شمولية تعتمد على التركيبات الخاصة بدلالاتها واشاراتها ، ومنه ننتقل إلي الشمول الموجود، مادمنا لم نجعل أساس تفكيرنا ضرورة تجاوز كل معرفة جزئية أو معزولة خاصة بالآخرين. والمعرفة التي تأتي دون محتوي تكون عدماً ... لا وجود لها [(١)] .

إذاً فالمعرفة هي عملية ، معاصرة ، الوجود لذاته للوجود في ذاته باعتباره وجوداً حراً ، مما ينتج معه أن كل ما هو على علاقة بالمعرفة ، وبالتالي على علاقة مع الحقيقة، فهو إذاً إنساني؛ لأن العالم نفسه عالم إنساني ، لأن الوجود لذاته يخلق هذا العالم من الوجود الصلب الذي هو وجود في ذاته .

إن الأشياء التي نراها في هذا العالم هي مجرد أدوات (وهذه فكرة هيدجرية) ؛ لأن الإنسان عبارة عن باحث دائم وأبدي عن الوجود عن نفسه، وهو يتضاد مع إمكانياته كإنسان . والوجود في ذاته يبدو للإنسان شيئاً ضرورياً باعتباره وسيلة تساعده على تحقيق مشاريعه .

خامساً : الحرية والإلتزام عند سارتر :

لكل شخصية ، مفتاحاً ، كما يقول الأستاذ عباس محمود العقاد – رحمه الله – وبالتالي فلكل مذهب فلسفي ، مفتاحاً ، أيضاً ، ومفتاح فلسفة سارتر وفكره هي فكرة الحرية، فالحرية عند سارتر ليست حرية معلقة في الهواء، حرية مطلقة، بل أنها حرية ترتبط بالواقع ، حرية ترتبط بمواقف عينية، وهذه المواقف العينية هي بمثابة المناسبات أو الشروط التي يجب توافرها لظهور الحرية، فلا يوجد فرق أو حاجز مادي أو سمعي أو بصري يفرق بين الموجود

---

(١) د. عبد الفتاح الديدي، فلسفة سارتر، ص ص٣٣ – ٣٤، وأيضاً : بوشنسكي، ص ص٢٩٤ – ٢٩٥ .

الإنساني والحرية، ذلك أن الحرية « تنشأ من سلب نداءات العالم، وتظهر منذ أن أتخلص من قبضة العالم الذي انخرطت فيه، كيما أدرك ذاتي كشعور » [1] .

معني ذلك أن الوجود الإنساني أو الإنسان الموجود هو نفسه الإنسان الحر فليس ثمة فرق بين وجود الإنسان وكونه حراً، مما يترتب عليه مسؤولية الإنسان الكاملة عن وجوده ، ولكي يجسد فكرته عن الحرية والمسؤولية، يأخذ بفكرة هيدجر عن « ارتماء » الإنسان في العالم وكونه مقذوفاً في « موقف » معطي من قبل. فالإنسان يجد نفسه وعالمه في وضع يبدو كما لو كان وضعاً خارجياً ، ليس من صنعه (وضع العائلة والطبقة والأمة والجنس...) وكذلك الموضوعات المحيطة بالإنسان وبيئته ، فهي موضوعات ليست ملك يديه... لكن هذا « الإمكان » الأساس لوضع الإنسان هو نفسه شرط حريته ومسؤوليته » [2] .

إن الإنسان في نظر سارتر – ليس سوي خلق ذاته ، إنه يوجد نفسه بنفسه، لأن وجوده يتوحد مع فاعليته (التي هي أعماله)، أو بمعني آخر يتوّحد الإنسان مع أفعاله الحرة ، فالإنسان هو نفسه « مشروع متحقق » رسمه الإنسان بنفسه ونفذه بحرية تامة. فحرية الإنسان كما يقول سارتر : « إن حريتي ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتي، إنها تماماً نسيج وجودي » [3] .

ولقد وضع سارتر شروطاً للحرية أهمها شرط الاستلاب أو الاغتراب ، فالحرية لا تكون إلا منغمسة في موقف، وهذا الموقف يتميز بأنه مستلب (أو مغترب) ، أي يوجد من حيث هو – للغير ، « وكوني أجئ إلي العالم بوصفي حرية تواجه الغير معناه أنني أجي إلي العالم بوصفي إنساناً مستلباً (مغترباً)، «الاستلاب هنا يأتي بمعناه الاونطولوجي، أي أن الغير لابد منه لكي تشعر الذات بنفسها ، وهو هنا متأثر بفكر هيجل الذي يقول إن « الوجود للغير » مرحلة ضرورية في نمو الشعور بالذات، وطريق البطولة يمر بالغير، ولكن الغير لا أهمية له عندي إلا بالقدر الذي به يكون ذاتاً أخري، بالقدر الذي يعكس ذاتي [4] .

---

(١) سارتر، الوجود والعدم، ص١٠٢، عن :
د. محمود رجب، سارتر فيلسوف الحرية... والاغتراب، ص٤٥ .

(٢) نفس المرجع، ص٤٥ .

(٣) سارتر، الوجود والعدم، ص٧٠٢ .

(٤) د. محمود رجب، نفس المرجع السابق ، ص٤٧ .

ويعترض سارتر على من يعترض على قوله بالحرية المطلقة فيقول :

« إن الإنسان ليظل حراً حرية مطلقة، حتي وهو في أشد المواقف قهراً وجبراً وتعيناً. صحيح أن العامل قد يعيش في حالة من العبودية والقهر والاستغلال الفعلى ، لكنه « اختار » بحرية هذه الحالة، وهو حر في تغييرها في أية لحظة أنه قد اختارها بحرية لأن العبودية والقهر والاستغلال لا يكون لها معني إلا « لما هو – لذاته » و « بما هو – لذاته » ، الذي وضع وقبل هذه القيم ولايزال يعانيها. ولديه الحرية في تغيير وضعه في أية لحظة يشاء، لأن هذه القيم لن يكون لها وجود عندما يمتنع أو عندما يتوقف عن وضعها وقبولها ومعاناتها. وسارتر يفهم هذه الحرية على أنها حرية فردية، ويفهم قرار تغيير الوضع على أنه مشروع فردي، وينظر إلي فعل التغيير على أنه مخاطرة فردية »[1] . ومازلت أسأل سارتر كيف يكون الإنسان من خلق ذاته... وهو كله مخلوق لله تعالي... محدود بقدراته، محاط بمجتمعه وعاداته وتقاليده وعقائده؟

وعلى الرغم من أن سارتر نادي بالحرية المطلقة فلا يعني ذلك أنه يعني الحرية المتلقتة ولكنها الحرية التي يكون لها تحديد ذاتي وغاية محددة مختارة، وهذا التحديد الذاتي والغاية المحددة المختارة هو ما يعنيه بمعني الإلتزام en-gagement (وهي ترجمة غير وافية للمعني المقصود) فحرية سارتر ليست حرية عمياء ، بل حرية تلتزم التحديد الذاتي والغاية المختارة. ويأتي الإلتزام في الفلسفة بمعان ثلاثة هي :

أ- الإلتزام بمعني الإخلاص أو الولاء لهدف أو مشروع، بعكس الإنعزال المجرد في برج عاجي. وهذا المعني يقترب مما يقصده سارتر في بعض الحالات.

ب- الإلتزام بمعني الإرتباط بشكل محدد من أشكال السلوك، فالملتزم هنا هو عكس « المتفلت » أو « اللامنتمي » . وهذا المعني يقترب منه سارتر في الجانب السلبي من الإلتزام .

جـ- الإلتزام بمعني الإنطلاق الفلسفي أو المذهب على أساس مبادئ أولية محددة . وهذا المعني يرفضه سارتر تماماً .

(١) المرجع نفسه ، ص٤٩ .

ولقد ربطت بين الحرية والإلتزام في عنوان هذه الفقرة لأنهما مرتبطان معاً ارتباط السدي باللحمة فالإلتزام المقصود به هو نوع من الإلتزام أو الضرورة، أي أنه موقف من الحرية، ففكرة الحرية عند سارتر واسعة تشمل كل فعل أو سلوك، ولا تترك مكاناً لشيء في عالم الذات يمكن أن تنعدم فيه الحرية. لكن الحرية سلب للجبر أو القهر أو الإرغام، إذاً فللحرية مضمون حتمي، يختلف عن المضمون الهيجلي الماركسي، وعلى الرغم من أنه مضمون جديد يحوي بذرة غير علمية إلا أنه معقول ومقبول ومنسق منطقياً في معظم أجزائه.

وقد عبّر سارتر عن مواقفه من الحرية والإلتزام في عدة مواضع من كتبه خاصة « الوجود والعدم » و « الوجودية مذهب إنساني »، وقد قال في هذا الأخير: « الحرية هي قوام الفعل الإنساني كما تظهر في الإلتزام، أما الحتمية فهي قانون العالم ».

ويقصد بها سارتر أن الحرية هي الإمكان المطلق في الإلتزام الإنساني وليس لها مكان في الواقع المادي، دون أن يتضمن ذلك حتمية موضوعية. فالحرية تكشف لنا عن عالم من الامكان المطلق، لكنه امكان منطقي وهمي، يقوم على واقع من الحتمية سواء أطلق عليه اسم « قانون القلب » أو «الغرائز».

ولقد هاجم سارتر بودلير - الشاعر الرجيم كما عُرف عنه - لأنه كان عاجزاً ومتناقضاً ومنقسماً بين قيود التقاليد والأخلاق والرغبة في الطهارة من ناحية، والتمرغ في حمأة الشذوذ ووحل الدعارة من ناحية أخري فقد رفض بودلير أن يجعل من خطاياه مذهباً، أي رفض أن يلتزم، إن التضحية هي ضريبة الإلتزام، فالإلتزام يخرج من الذات إلي الآخرين، رغم أنه يتم داخل الذات، فتصبح المسؤولية عن الفعل مسؤولية عن الذات وعن العالم كله [1].

إن الحرية عند سارتر، لا ترتبط بالفشل عرضاً أو عن طريق الصدفة، بل على النقيض من ذلك، فالفشل يشكل في وجودية سارتر الأساس الأونطولوجي للحرية، فإذا كان الشعور محكوم عليه بالحرية، فما ذلك إلا لأنه في جوهره

---

(١) إسماعيل المهدوي، فلسفة الإلتزام عند سارتر، في الفكر المعاصر، ص ص٣٩ و ٩٩.

نقص دائم ومفارق لذاته أبداً . إن الحرية ليست إلا حركة الشعور نفسها، والعدم أيضاً شعور بالحرية ذاتها [١] .

سادساً : سارتر وقضايا التحرر

يعتقد سارتر بأن الأصل في وجود الإنسان هو أن يكون حراً على ممر الحقب واختلاف الأزمان، ومن ثم فلا قاعدة للحرية غير الإنسان ذاته . أنها متنفسه وانطلاقه نحو عوالم أرحب بعيداً عن هذا العالم المقزز، بعيداً عن التقاليد . لقد جعل سارتر ضميره من ضمير « مايتودي لارو » الذي قال متألماً : « هذه الحرية ... كم بحثت عنها ... كم كانت قريبة مني بالقدر الذي لم أكن قادراً معه على مشاهدتها، على لمسها ... فلم تكن هي إلا أنا ... أنا حريتي ... فماذا أصنع بذاتي؟ ما عساني صانع بهذه الحرية ... كلها !! أنا حر للاشيء ... أنا محكوم عليّ بأن أكون حراً ... خارجاً، خارجاً عن العالم، خارجاً عن الماضي ، خارجاً عن ذاتي ... حتي صرت في المنفي ... منفي الحرية » [٢] .

ومن هذا المنطلق خاض سارتر معارك سياسية تتعلق بقضايا التحرر في مختلف أنحاء العالم منها اندلاع الثورة الشعبية في الصين الوطنية، ومحنة كوريا وتعرضها للتقسيم، ومحنة مصرفي العدوان الثلاثي الغادر، ومحنة شعب المجر والقمع الشيوعي ومحنة تمسك الاستعمار الفرنسي بالجزائر، ومحنة وأد استقلال الكونغو الجديد، ومهزلتها في غزو كوبا، كما كشف العوامل الخفية وراء جائزة نوبل وأغراضها السياسية .

هذه المواقف عاشها سارتر ، ودافع عن حرية الإنسان في كل بقاع العالم بقلمه من خلالها . ولكن القضية الوحيدة التي لم يقف فيها سارتر إلي جانب الشعب الذي اغتيلت حقوقه واهدرت حريته وكرامته الإنسانية وطرد من أرضه هي القضية العربية الفلسطينية، لم يكن سارتر فيها منطقياً مع نفسه أو أميناً مع مبادئه . وقد أثير هذا التناقض في سلوكه ومواقفه عام ١٩٦٧ عندما زار مصر بدعوة من « دار الأهرام » في الفترة من ٢٥ فبراير إلي ١٣ مارس فوجه إليه أحد الطلبة هذا السؤال :

---

(١) د. محمد على الكردي ، سارتر وجينيه، أو الشر والحرية، في عالم الفكر، ص٤٩ .

(٢) جمال بدران، سارتر ومواقفه السياسية، في الفكر المعاصر، ص١٠٠ .

« لقد أبديتم رأيكم في مختلف قضايا العالم التحررية، وقد زرت قطاع غزة رأيتم أسوأ وأبشع فظائع الإستعمار والصهيونية على حقيقتها ونعلم أنكم ستزورون فيما بعد إسرائيل. فما رأيكم في قضية فلسطين بعد أن رأيتموها على الطبيعة، ونحن نعلم أنكم قاسيتم من الاستعمار والنازية الألمانية عام ١٩٤٠ ؟» .

وكان رد سارتر كالآتي:

الذي أستطيع أن أقوله لكم الآن بعد أن زرت غزة هو ملاحظتان : الأولي : هي أني أحسست احساساً عميقاً بمأساة كل هؤلاء اللاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون في ظروف بائسة ولا تحتمل في بعض الأحيان... الذين يعيشون على حدود البلد الذي كان بلدهم .

والثانية : هي أني أعتبر أن حق الفلسطينيين القومي في العودة إلي البلد الذي كانوا يعيشون فيه حق لهم لا يجوز مناقشته اطلاقاً .

ثم طلب سارتر من الجانبين العربي الفلسطيني والصهيوني اليهودي تقديم كافة المستندات لنشرها في مجلة « العصور الحديثة » التي يصدرها، على الرغم من أنه عرض لهذه المسألة في حديث له مع الأهرام في ديسمبر ١٩٦٥ ، وتناسي أنه كتب في ابريل عام ١٩٤٨ مقالاً أخذ فيه على بريطانيا انسحابها من فلسطين لأن ذلك يعرض اليهود لهجوم مباشر من جانب العرب – أصحاب البلاد الأصليين – وطالب بضرورة تسليح اليهود والسماح لهم بشراء الأسلحة لحماية أنفسهم. وتغافل عن الحقيقة التي تقول إن إسرائيل المزعومة قامت على أساس عملية اغتصاب بالقوة المسلحة، وتغافل عن النظام الإرهابي الذي يتبعه الإسرائيليون الصهاينة في تعاملهم مع العرب سواء الذين يعيشون في إسرائيل المزعومة أو من حولها، وتناسي أيضاً أن اسرائيل ربيبة الاستعمار تعتبر أداة القوي الاستعمارية العالمية في ضرب حركة التحرير العربي ومساندة القوي الصليبية لتحول دون قيام أمة إسلامية كالتي قامت من قبل [١] .

إنني لا أستطيع في هذه الصحف القليلة أن أعرض لفلسفة سارتر وأدبه وسائر جوانب فكره، ولكنني قدمت الخطوط الرئيسة في فلسفته .

---

(١) انظر التفاصيل د. أحمد أبو زيد ، في عالم الفكر ، التمهيد .

وقبل أن أغادر القارئ الكريم استمحيه عذراً في أن ألقي ضوءاً خافتاً على علم النفس عند سارتر . فقد كتب سارتر ثلاث مقالات عن الشعور نشرها في الفترة الأولي من حياته الثقافية، تناول فيها الشعور بمنهج هوسرل الفينومينولوجي، دون أن يكون لديه تصور عام عن الوجود الإنساني. ولكن سارتر لم يكن عالم نفس، وليس لديه تصورات عن علم النفس أو نظريات يمكن تطبيقها أو تأصيلها في مجال علم النفس. ولكن لديه بعض الآراء خاصة في نظريات الشعور واللاشعور الفرويدي ، إن سارتر يرفض اللاشعور الذي قال به سيجموند فرويد، وساق سارتر في العديد من كتاباته قوله «وفي نظري أنه قد سلب التحليل النفسي وجوده حين سلبه فكرة اللاشعور . فقد ارتبط التحليل النفسي ارتباطاً وثيقاً بفكرة اللاشعور » [١] .

والتحليل النفسي الذي يعتبره سيجموند فرويد وسيلة علاجية ومرجعاً ذهنياً قوي الفاعلية، يراه سارتر مجرد شكل موضوعي بحت قابل للمناقشة مرفوضاً تارة ومقبولاً تارة أخري، داخل إطار يجر أنماطاً خاصة حديثة في صور مختلفة ومتشعبة تتركز كلها لتكون أسس علم النفس الظواهري » [٢] .

كما اهتم في مجال علم النفس بنظرية الإنفعالات the emotions وأصدر كتابه « تخطيط في نظرية الإنفعالات » Esquisse d'une théorie des émotions وأصدر كتابه «الخيال » L'imaginaire وأصر على اعتبار الخيال هو « نشاط الوعي » ، حيث يوجه الخيال إلى أشياء يتوجه إليها ويتناولها الوعي، ويعرف سارتر الخيال بأنه « سلب الواقع » ، وهو ضروري للوعي الإنساني؛ لأن الوعي من خلال الخيال يقوم بعملية التأليف والعزل والسلب، وهو يفعل ذلك لأنه هو نفسه غير موجود. كما يربط سارتر بين العقل وبين تحليل الخبرة؛ لأن العقل هو الذي يقوم بهذه العملية التحليلية للخبرة [٣] .

أما في مجال الأدب، فإن الوجودية ككل اتجاهات بلا تعاليم ولا وصايا وليس لها دستور مكتوب، وكل ما يهم الوجوديون وعلى رأسهم سارتر من الأدب

(١) د. منيرة حلمي، التحليل النفسي الوجودي عند سارتر، في الفكر المعاصر، ص ص٨٦ – ٨٨.

(٢) د. نفيسة عبد الفتاح شلشي، مفهوم التحليل النفسي عند جان بول سارتر، في عالم الفكر، المجلد الثاني عشر، ص١٢٥ .

(3) Olafson, F., Op. Cit., pp. 289 - 292 .

أن يبث أفكاره الوجودية من خلال القصص والمسرحيات ذات الطابع العجيب وكلها دلالات واضحة على عدم إنسانية هذا المذهب الذي يدعي كذباً أنه مذهب إنساني (١) .

فكل ما يتبعه سارتر في أسلوبه الفني وعند كتابته الرواية إنما يصدر أساساً عن نظرته الفلسفية الأكثر شمولاً . فهو لا يتبع في رواياته الأساليب التقليدية مثل الاهتمام ببناء الشخصية والحدث الدرامي، والحبكة، والعقدة، والحل، وغيرها من ركائز الرواية، لأنه لا يؤمن بأن الإنسان محكوم بالوراثة والبيئة، ولا حتي بماضيه، ويقول : إن كل شخصية من شخصياتي قد تأتي أي شيء على الإطلاق بعد أن تكون قد فعلت أي شيء. وأنا لا أحسب حساباً لما إذا كان من الممكن تصديق الفعل الذي تأتيه الشخصية في ضوء أفعالها السابقة، ولكنني أهتم بالموقف وبالحرية الكامنة فيه، ففي روايات إميل زولا يتبع كل شيء أقصي قدرة ممكنة. فشخصياته ذات ماض ، ولكن شخصياتي ذات مستقبل(٢) .

شخصيات سارتر

إن روايات سارتر تمثل حياة شخصيات أو أفراد ضائعين في الحياة وفي المجتمع، شخصيات مريضة، المغنية والعشيقة ومن يعيشون حياة بوهيمية زائفة من الشواذ جنسياً وفكرياً وعقائدياً .

تعقيب :

الوجودية ، ما هي إلا لون من ألوان المذهب الحسيّ، تنكر المعني الكلي وتغلو في الإنكار حتي أنها لا تقيم وزناً لوجوه الشبه بين أفراد النوع الواحد، على الرغم من أنها بادية للعيان. وقولها إن الوجود سابق على الماهية. قول خطير تجعل الإنسان يفقد كل أنواع الهداية، وترمي به إلي هاوية الحرية الكاذبة، فيدعي أنه حر يفعل ما يشاء. إن الوجودية بهذا المعني امتداد طبيعي لفلسفة كافر آخر هو نيتشه الذي ادعي موت الإله... فجاءت المقولة إنه إذا كان الإله قد مات فكل شيء مباح... وهذا ما ترمي إليه الوجودية. خاصة لدي الوجوديين

---

(١) محمد لبيب البوهي ، الوجودية ... والإسلام ، سلسلة إقرأ ، العدد ٢٠٥ ، دار المعارف، القاهرة، يناير ١٩٦٠ ، ص١٠٥ .

(٢) د. أمين العيوطي ، سارتر والرواية الوجودية، في الفكر المعاصر، ص١٣٠ .

الملحدين، فهم يحاربون الدين باسم الحرية المزعومة وبأقوال غاية في الغرابة والتضليل، فليس بوسع الإنسان أن يعيش دون هداية من الله تعالي لذلك أرسل إليه الرسل تترى برسالات الله تعالي... تعينه على فهم الوجود... الحياة... الغاية من الخلق... معني الحرية... ومعني العبودية لله خالق كل شيء... وخالق الإنسان... الذي مهما فعل فلن يهرب من تكوينه الأساسي... طين لازب... ماء مهين... كما لن يهرب من مصير محتوم... له حكمة... وله معني... ولن يهرب أخيراً من حساب عادل وجزاء عادل... فإما إلي جنة عرضها كعرض السموات والأرض، وإما إلي نار خالداً فيها... مهاناً ...

الوجودية ليست فلسفة إنسانية – على الأقل في جانبها الملحد، بل هي فلسفة لا إنسانية ... دعوة إلي الإلحاد... والبوهيمية... وأن يطلق الإنسان لنفسه العنان... فتعمل فيه النفس الأمارة بالسوء عملها... فيضيع الإنسان في الدنيا باغراقه في القلق... والوساوس ... والمسؤولية... وأنه وحده في الحياة... فلا شبيه له من البشر، ولا إله له يهديه إلي سواء السبيل ...

« فالوجوديون لا يقيمون وزناً للقيم التي تربط الأفراد بالمجتمع، ولا يحفلون بما يوحي به العقل والنظام ما لم يكن ذلك فقط متفقاً مع أهوائهم مصادفة عابرة » [1] .

إن الاكتشافات العلمية التي تمت على أيدي الأوروبيين على مدي القرون الثلاثة الماضية، وما أسفرت عنه من ثورة صناعية كبري، جعلت النزعة المادية تترسخ في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فظهرت نظريات عامة تفسر جميع جوانب الكون والحياة تفسيراً مادياً وآلياً خالصاً، مثل نظرية التطور في البيولوجيا (علم الأحياء) والنظرية السلوكية في علم النفس (جون واطسون)، والنظرية الماركسية في التاريخ.

إن مثل هذه النظريات التي انتشرت هنا وهناك سلبت من الإنسان الحرية، وجردته ليس فقط من ارادته واختياره بل ومن إنسانيته التي فطره الله تعالي عليها، وأخضعته لحيرة صارمة ، وكبلته بقيود حتمية لا فكاك منها، فأضحي ترساً صغيراً يدور في ألة ضخمة ... ففقد كما قلت – إنسانيته وضاعت كرامته

(١) محمد لبيب ، الوجودية ... والإسلام، ص١٧ .

التي أرادها الله تعالي له في قوله : ﴿ وكرّمنا بني آدم ﴾ ، فلم يعد الإنسان يحيا وفق طبيعته، بل وفق نظريات متضاربة ، وأنساق مهزوزة اخترعها أصحابها من أهل الغرب لأنهم لا يجدون في النصرانية ما يشفي ظمأهم ويروي عقولهم ويحيي أرواحهم ، ولو بحثوا عنه بعيداً عن الله تعالي وما أنزل من الحق لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً .

ولكن الإنسان الغربي الحديث في أوروبا وأمريكا وغيرهما زاغ عن الحق، والتمسه في غير مصادره، فكان مصيره الضلال والضياع وفقدان الأمل والثقة في غدٍ مشرق سواء في الحياة الدنيا أم في حياة الآخرة ... لقد ظن هذا الإنسان أنه قادر على الحياة وعلى تفسيرها فشرع يضع لنفسه النظرية تلو النظرية ... وما صدقت منهن نظرية... فيها بعض الأفكار الجيدة خاصة في نظريات المعرفة وفيها كثير من الضلال والزيغ ، ومن التمس الحق في غير مصادره ضل وغوي، وكانت النار هي المأوي، يحشر فيها أعمي، قال ربي لما حشرتني أعمي وقد كنت بصيراً، قال كذلك أتتك آياتي فنسيتها فكذلك اليوم تنسي .

ولقد صدق سارتر حين جعل القلق والحيرة والندم عاقبة كل من يتخذ من نفسه مشرعاً، ومن نفسه قاضياً، ومن الدنيا رباً... ولكنه لم يعترف بما يلزم عن هذا القول فعاش في حيرة وقلق، هو ومن أتبعه ﴿ من عمل صالحاً من ذكر أو أنثي وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ﴾ [1] ، حياة تخلو من الخوف والحزن ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [2] .

وكانت وجودية سارتر – وجودية ملحدة تصور الوجود في صورة تجربة الغثيان وتجرده من كل قصد وغاية، وهذا في حد ذاته مناقض للحقيقة وللعقل والمنطق، فلا شيء إلا ويهدف إلي غاية حتي الله تعالي يقول في كتابه الكريم ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ ، وليس كما قال سارتر إن الإنسان يوجد في الحياة دون مبرر، ويعيش في ضعف ويموت بالصدفة. فالإنسان مادة مستلب الكرامة .

كذلك إذا كان الإنسان، كما يراه سارتر، تجربة فاشلة فكيف يتمتع بالحرية التي منحها إياه سارتر وكيف يسد النقص في الوجود لذاته... إن فلسفة سارتر فلسفة تتسم بالفشل فهي تزعزع الأمن والاستقرار في نفوس الناس... أفراداً

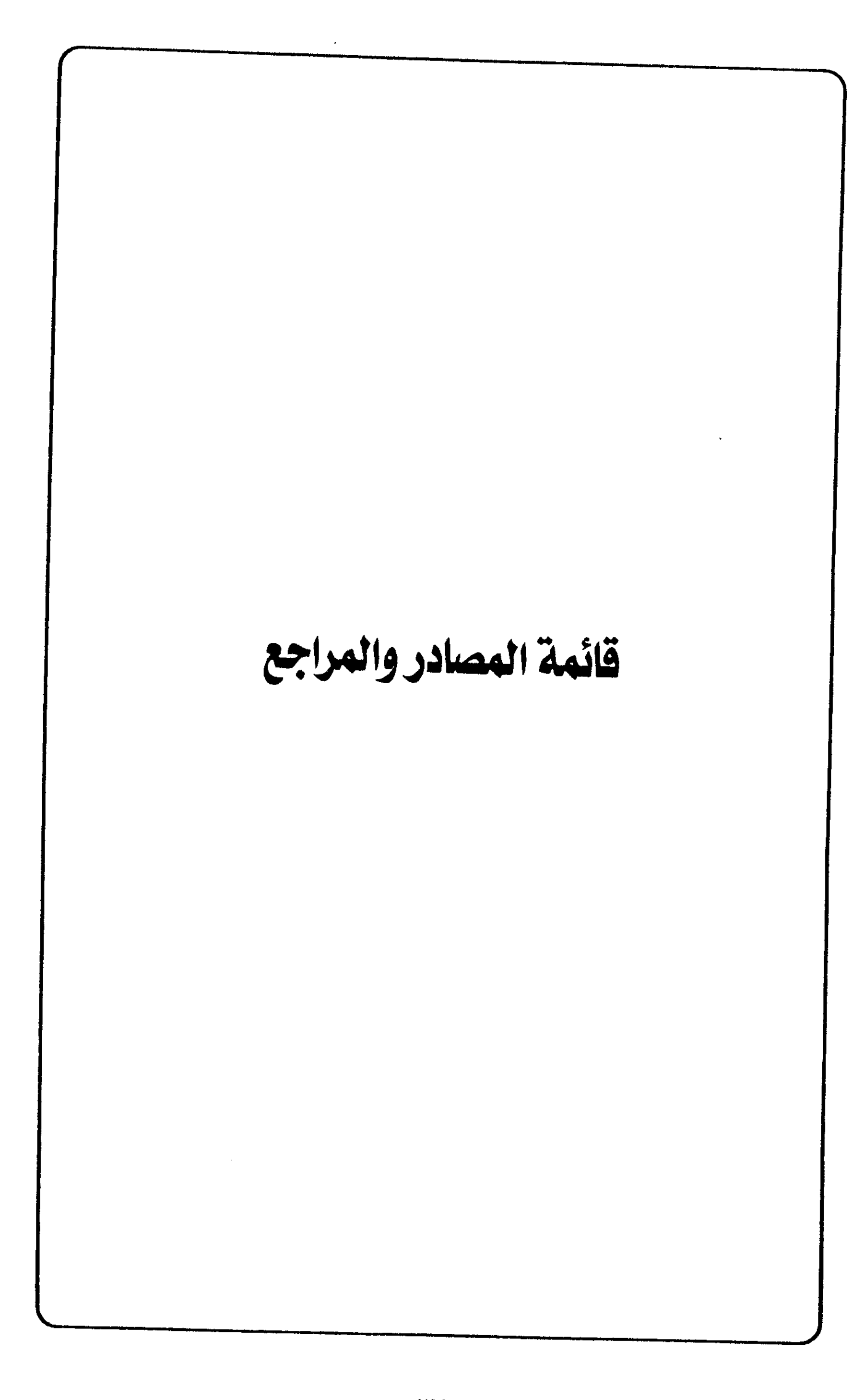
(١) سورة النحل، الآية ٩٧.

(٢) سورة الأحقاف، الآية ١٣ .

وجماعات وتلقي بهم في غيابات الصراع والمبارزة بين الناس بعضهم وبعض بحجة الوجود لذاته، وهو كلام إنسان ضائع لم يشعر بالأمان والاستقرار في طفولته، كما تركته أمه وتزوجت بآخر فثار على الأفراد وحقر من شأن المرأة وأعلن الحرب على الدين وأنكر التماسك الاجتماعي ، وعامل الناس بمكيالين خاصة في مجال السياسة والحرية... فأنكر على العرب حقوقهم فكان قاب قوسين أو أدني من الرجل الجبان منه من ناصر الحق وناصره... فلم يكن في شجاعة روجيه جارودي أو في شجاعة أرنولد توينبي ، بل كان في نذالة هرتزل وجبن الكثيرون في أوروبا وأمريكا... الذين يعادون العرب لمجرد العداء... ويعادون الإسلام وهم به جاهلون، وإن كان كثير منهم يعلمون أنه الحق من ربهم، ولكنه التعالي والغرور والمكاسب المادية والتكالب الدنيوي .

وأخيراً أقول لكل من يقرأ الوجودية سواء لدي المؤمنين من أصحابها أو لدي الملحدين... بل أقول لكل من يقرأ الفلسفات الحديثة والمذاهب المعاصرة... حذار من الانسياق وراء زخرف القول... نحن ندرسها لكي نعلم ما يقوله الآخرون عملاً بقول رسول الله صلي الله عليه وسلم : « من تعلم لغة قوم آمن شرهم » ، وحتي لا نجهل أقوالهم فيغلبوننا في الجدل وكثير من الناس جاهلون... ولا ندرس هذه المذاهب لكي نعتنقها كما حدث لمثقفينا العرب المسلمين الذي ادعوا بغرور وجهل أنهم ماركسيون ، وأنهم وجوديون وأنهم ماديون وأنهم تطوريون... لمجرد التباهي والاختلاف وشق عصا الطاعة... وهم لا يفعلون ذلك عن علم ويقين... بل عن غرور وكبرياء... فهم يؤمنون بماركس وسارتر وفرويد وداروين ويكفرون بموسي وعيسي ومحمد صلي الله عليهم وسلم، مع أن من يدرس القرآن الكريم يجد فيه الكفاية فتطمأن به نفسه ويرتاح إليه عقله ويعلم علم اليقين أنما الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر ... وأن الآخرة خير وأبقي لمن اتقي وأراد به ربه خيراً .





قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية والمترجمة:

(١) د. إبراهيم مصطفي ريراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

(٢) د. إبراهيم مصطفي إبراهيم، فلسفة چورج سنتيانا في الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

(٣) ابن منظور، لسان العرب.

(٤) د. أحمد أبو زيد، چان بول سارتر، في مجلة: عالم الفكر، المجلد الثاني عشر، وزارة الإعلام، الكويت، يوليو، أغسطس، سبتمبر ١٩٨١.

(٥) د. أحمد فؤاد الأهواني، چون ديوي، نوابغ الفكر الغربي، العدد ١١، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧.

(٦) د. أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة السادسة، ١٩٦٦.

(٧) إسماعيل المهدوي، فلسفة الإلتزام عند سارتر في الفكر المعاصر، العدد الخامس والعشرون، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مارس ١٩٦٧.

(٨) ألان نيفنز، وهنداي ستيل كوماجر، موجز تاريخ الولايات المتحدة، ترجمة محمد بدر الدين خليل، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.

(٩) إميل بريبه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. محمود قاسم، مراجعة د. محمد محمد القصاص، الألف كتاب الأولى، العدد (١٠)، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، شعبان ١٣٧٥هـ/مارس ١٩٥٦م.

(١٠) إ. م. بوشنمسكي، مدخل إلي الفكر الفلسفي، ترجمة، د. محمود حمدي زقزوق مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٠.

(١١) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، عالم المعرفة، العدد ١٦٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ربيع أول ١٤١٣هـ/سبتمبر ١٩٩٨م.

(١٢) أميرة حلمي مطر، سيمون دي بوفوار وقضية المرأة، في الفكر المعاصر.

(١٣) د. أمين العيوطي، سارتر والرواية الوجودية، في الفكر المعاصر.

(١٤) أنيس منصور، حياته كلماته.. هذه قاعدة، في الفكر المعاصر.

(١٥) أوزفلد كولبه، المدخل إلي الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٢.
(٥٦) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، صفر/ربيع الأول ١٤٠٤هـ/ديسمبر ١٩٨٣.
(١٧) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٦.
(١٨) جان ڤال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.
(١٩) چان ڤال، تاريخ الوجودية، في كتاب: نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧.
(٢٠) جمال بدران، سارتر ومواقفة السياسية، في الفكر المعاصر.
(٢١) چون ديوي، عقيدتي التربوية ، في كتاب د. أحمد فؤاد الأهواني، چون ديوي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧.
(٢٢) چون ديوي، البحث عن اليقين، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٠.
(٢٣) چون ديوي، المنطق: نظرية البحث، ترجمة د. زكي نجيب محمود دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩.
(٢٤) چون ديوي، نمو البرجماتية الأمريكية في كتاب:
فلسفة القرن العشرين نشرها داجوبرت رونز، ترجمة عثمان نوية، مراجعة د. زكي نجيب محمود، سلسلة الألف كتاب الأولى العدد ٤٦٤، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، بدون تاريخ.
(٢٥) چون ماك ديرموت، رؤية فلسفية.. نحو عالم جديد، في كتاب تاريخ الفلسفة.
(٢٦) في أمريكا خلال ٢٠٠ سنة، إعداد بيتز كاوز، ترجمة حسن نصار، مراجعة د. مراد وهبه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٣.
(٢٧) د. حبيب الشاروني، فلسفة چان بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ.

(٢٨) د. حربي عباس عطيتو، محاضرات في الفلسفة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥.

(٢٩) حسن حسن محمد ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٣م .

(٣٠) د. رجاء ياقوت صالح، تيارات الفكر الفرنسي المعاصر، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، ١٩٨٩.

(٣١) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائه عام، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧.

(٣٢) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨.

(٣٣) د. زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٦.

(٣٤) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧١.

(٣٥) د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ص. ك. والطبعة الأولى ١٩٥٣، بعنوان «خرافة الميتافيزيقا».

(٣٦) د. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، القاهرة، ١٩٥٦.

(٣٧) د. زكي نجيب محمود، مقدمة كتاب وليم جيمس «البرجماتية» ترجمة د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥.

(٣٨) د. زكي نجيب محمود، التصدير لكتاب «الإحساس بالجمال» «لسنتيانا»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

(٣٩) د. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، (الطبعة الأولى ١٩٥٦).

(٤٠) د. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية دار الشروق، القاهرة، طبعة ثالثة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م (الطبعة الأولى ١٩٧٩).

(٤١) د. زكي نجيب محمود، قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

(٤٢) د. زكي نجيب محمود، نافذة علي فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون الكويت، ١٥ أبريل ١٩٩٠.
(٤٣) سامي خشبة، مصطلحات فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة.
(٤٤) د. سعد جلال، علم النفس السلوكي، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٥.
(٤٥) د. سعد عبد العزيز حباتر، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠.
(٤٦) د. سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، عالم المعرفة – العدد ١٩٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المحرم ١٤١٦هـ/يونيو ١٩٩٥.
(٤٧) صلاح عدس، ملامح الفكر الأوروبي المعاصر، كتاب الهلال، العدد ٣٠٤، القاهرة، ١٩٧٦.
(٤٨) د. عبد الغفار مكاوي، لِمَ الفلسفة؟ منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١.
(٤٩) د. عبد الفتاح الديدي، فلسفة سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مايو ١٩٧١.
(٥٠) د. عبد الفتاح الديدي، فلسفة سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١.
(٥١) د. عبد المنعم الحفني، معني الوجودية، في مجلة الفكر المعاصر.
(٥٢) د. عثمان أمين ، ديكارت ، (مقدمة الطبعة الرابعة) ، ملتزم الطبع والنشر ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، يناير ١٩٦٥م، والطبعة الأولى أبريل ١٩٤٣م .
(٥٣) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠.
(٥٤) د. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥.
(٥٥) د. علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠.
(٥٦) د. علي عبد المعطي محمد، في الفكر الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.

(٥٧) فؤاد كامل، فلاسفة وجوديون، سلسلة مذاهب وشخصيات، العدد ٤٠، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧ .
(٥٨) د. عزمى إسلام ، لودڤيج ڤتجنشتين ، دار المعارف ، القاهرة ، د. ت.
(٥٩) فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣ .
(٦٠) د. قيس هادى أحمد ، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠م .
(٦١) د. محمد عاطف غيث وأخرون، مجالات علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨١ .
(٦٢) د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة أصولها ومبادئها، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٧٨ ، (طبعة معدلة لكتاب الفلسفة ومباحثها) .
(٦٣) د. محمد علي أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الرابع، الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦ .
(٦٤) د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧ .
(٦٥) محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦ .
(٦٦) د. محمد علي الكردي، سارتر وجينيه، والشر والحرية في عالم الفكر، المجلد الثاني، ١٩٨١ .
(٦٧) د. محمد مهران رشوان، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
(٦٨) محمد عزيز نظمي سالم، الإبداع الفني، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٥ .
(٦٩) د. محمد لبيب البوهي، الوجودية والإسلام، سلسلة اقرأ، العدد ٢٠٥، دار المعارف، القاهرة، يناير ١٩٦٠ .
(٧٠) د. محمود فهمي زيدان، وليم جيمس، نوابغ الفكر الغربي العدد (١٠) دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨ .

(٧١) د. محمود رجب، سارتر: فيلسوف الحرية والاغتراب، في الفكر المعاصر ١٩٦٧.

(٧٢) د. محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤.

(٧٣) د. مراد وهبة ، المعجم الفلسفى ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨م .

(٧٤) مشهد سعدي العلاف، مقدمة في فلسفة العلم: بناء المفاهيم بين العلم والمنطق، دار عمار/ عمان -- دار الجيل/بيروت، الطبعة الأولي، ١٤١١هـ/١٩٩١م .

(٧٥) مصطفي غلوش، الوجودية في الميزان – سلسلة رسالة الإمام، العدد الرابع، المجلس الأعلي للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٥.

(٧٦) د. منيرة حلمي، التحليل النفسي الوجودي عند سارتر، في الفكر المعاصر ١٩٦٧.

(٧٧) د. نفيسة عبد الفتاح شلش، مفهوم التحليل النفسي عند چان بول سارتر في عالم الفكر، المجلد الثاني عشر، ١٩٨١.

(٧٨) هنترميد، الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٥.

(٧٩) هنري ودانالي توماس، أعلام الأوروبي من سقراط إلي سارتر، ترجمة عثمان نوية، الجزء الثاني، دار الهلال، العدد ٣١٤، القاهرة، فبراير ١٩٧٧.

(٨٠) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة ١٩٨٨.

(٨١) وليم ب. مونتاجيو، قصة الواقعية الأمريكية، في كتاب فلسفة القرن العشرين، إشراف داجوبرت.

(٨٢) وليم جيمس، البرجماتية، ترجمة محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥.

(٨٣) يحيى حامد هويدي ، أضواء على الفلسفة المعاصرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، طبعة ١٩٥٨م .

(٨٤) د. يمني طريف الخولي، الوجودية، في: مجلة القاهرة، العدد الخامس عشر، مايو ١٩٨٥.

(٨٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة الطبعة السادسة ١٩٧٩.

(٨٦) د. يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية: قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، منشورات جامعة قاريووس، بنغازي، ١٩٩٨م.

(٨٧) د. يوسف حامد الشين، مدخل جديد إلي علم التفسير (الفلسفة)، توزيع دار الأندلس، الإسكندرية، ٢٠٠٣.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

(1) Alen, E. L. existentialism from within, London, 1953.

(2) Alen, E. L., Introduction to kierkegaard, Durham university Journal, xxxvl, December, 1958.

(3) Arthur, C., Danto, Sartre, Fontana Books, N. Y., 1979.

(4) Beck, Robert, Perspectives in philosophy, Holt Rinehart and Winston, U.S.A., Third edition 1975.

(5) Beck, R. N., Handbook in social philosophy, Macmillan Publishing Co., New York, 1979.

(6) Blanshard Brand, Kierkegaard on Faith, the Personalist, xIIx, 1968.

(7) Bochenski. I. M., la Philosophie Contemporaire en Europe, Paris, payot, 1951.

(8) Butler, Richard, the Mind af Santayana, Henry Regnery Company, chicago, 1955.

(9) Charlesworth, M. J., Philosophy and linguistic analysis.

(10) Frost, The Basic Teachings of the Great Philosophers, Philadelphia, 1945.

(11) Fuller, B. G., A History of Modern philosophy, New Delhi, Oxford & Ibh publishing Co., 1955.

(12) Hartshorne, Charles Santayana's Doctrine of Essence, in : The Philosophy of Santayana, edited : Schilpp, P. A., New York, 1951.

(13) Henle, Paul, Introduction to James, Classical American Philosophy, ed.., Fisch.

(14) Hoor, Masten, Santayana's theory of Knowledge, the Journal of Philosophy, vol. 20. No. 8, U.S.A., April, 12th, 1923.

(15) James, William, Essays in Radical empiricism, Longmans, London, 1912.

(16) ...., The Moral Philosopher and the Moral life.

(17) ...., M.aning of truth, Longmans Green, New York, 1914.

(18) ...., Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Longmans, 1952.

(19) Jean Roustan, Le Con de Philosophie, Paris, 1923.

(20) Lachs, John, The proofs of realism, in: Animal Faith and Spiritual life, edited by: John Lachs, U.S.A., 1967.

(21) Mason, Ridhard, Russell, in: One Hundred Twentieth - Century Philosophers.

(22) Miguel de Unamuno,: The tragic sense of life, trans., by: J.E. flitch, New York, 1954.

(23) Morris, Charles, The Pragmatic Movement in the American philosophy, Bazillar, New York, 1970.

(24) Munson, Thomas, The Essential wisdom of George Santayana, Columbia Press, New York and London, 1962.

(25) Nathan A., Scott, Jr., Mirrors of Man in Existentialism, Collins, 1978.

(26) Needleman, Jacob, Existentialism, in the Encyclopedia of philosophy, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, Co., New York, 1972.

(27)Nowell - Smith, P. H., Analysis, in: The Concise Encyclopedia.

(27) Peirce, C. S., Collected Papers, vol. 5 ed., By Ch. Hartshorne and P. Weiss, the Beiknap Press of Harvard university Press Cambridge, Mass., 1960.

(28) Prosch, H., the Genesis of twentieth Century Philosophy, Geroge Allen and Unwin, London, 1966.

(29) Purt, E. A., In Search of Philosophical undertanting, George Allen & Unwin, London, 1967.

(30) Reinhardt, K. f., the Existentialist Revolt, New york, 1967.

(31) Russell, F., Philosophy in the twentieth century.

(32) Saakamp, Herman, J., Some remarks on santayana's Scepticism, edited by: Peter Caws, Rawman and littlefield, Totowa, New Jersey, 1980.

(33) Santayana, George, the life of Reason, or the phases of Human Progress, Book reason in Science, Charles Scribner's sons, New York, 1922.

(34) Santayana, George, Skepticism and Animal faith, (Introduction to a system of Philosophy), Dover Publications, Inc. New York, 1955, (First Published in 1923).

(35) Santayana, G., The Efficacy of thought, in: the Journal of Philosophy, No, 8, U.S.A., 1906.

(36) Santayana, George, the Realm of Matter, in the Realms of Being, Charles Scribner's Sons, New york, 1930.

(37) Santayana, G., Reason in Art, Charles Scribner's Sons, New York, 1905.

(38) Santayana, George, Persons and places, Charles Scribner's Sons, New York, 1944.

(39) Santayana, George, I like to be a Stranger, Atlantic Monthly, vol. 182, New york, May, 1952.

(40) Santayana, George, The last Puritan: A Memory in the form of anovel, Charles Scribner;s Sons, New york, 1939.

(41) Santayana, George, The Middle Span, vol. 2 of Persons and Places, Charles Scribener's Sons, New York, 1945.

(42) Santayana, George, The life of Reason, Book I: Reason in common sense, Charles Scribner's sons, New York, 1936.

(43) Santayana, George, the life of Reason, "Reason, in Society" Book 2, Charles Scribner's sons, N. Y. 1924.

(44) Santayana, George, The life of Reason, "Reason in Religion" Book 3, Charles Scribner's sons, N.Y., 1905.

(45) Santayana, the Realm of truth: Book third of Realm of Being, Charles Scribner's Sons, New york, 1938.

(46) Smart, J.J.C., History of Materialism, the New Encyclopedia Britannica, vol. 12. Edited by: Encyclopedia Britannica Inc., U.S.A., 15th. Edition, 1976.

(47) Smith, John E.,. Purpose and thought: the Meaning of Pragmatism, New Haven., Yale university Press, 1978.

(48) Stroh, Guy, W., American philosophy form Edwards to Dewey, Van Nostrand Reinhal Company, New York, 1968.

(49) Thayer, H. S., Pragmatism, in the Encyclopedia of philosophy, vol. b, the Macmillan Company Free Press, New York, 1972.

(50) White, Morton, Science and Sentiment in America, Oxford University Press, New york, 1976.

(51) Whitehead, A. N., in: the Philosophy of John Dewey, edited by A. Schilpp, N. Y., 1939.

(52) Wright, William Kelley, A History of Modern philosophy, the Macmillan company, New York, 1949.

ثالثاً: المعاجم والموسوعات والقواميس

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

(٢) الموسوعة العربية الميسرة، إشراف د/ محمد شفيق غربال، دار القلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥ .

(٣) المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو ١٩٨٦ .

(4) Dictionary, Macmillan, William D. Halsey, Editorial Director, the Macmillan Company, New York, 1973.



محتويات الكتاب

الفصل الثالث

الفلسفة التحليلية

الفصل الرابع

البرجماتية.. أصولها.. وأفكارها

الفصل السابع

الفصل الثامن

(الوجودية وبعض ممثليها)

الفصل التاسع